

Philosophische Theologie im Umbruch

ZWEITER BAND: **WIDER DEN UNGÖTTLICHEN GOTT**

2. HALBBAND: MODERNER ATHEISMUS IM RAUM DER METAPHYSIK

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD

böhlau

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

Philosophische Theologie im Umbruch

Zweiter Band:

Wider den ungöttlichen Gott

Zweiter Halbband:
Moderner Atheismus im Raum der Metaphysik

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch:



Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): PUB 196-G15

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://portal.dnb.de abrufbar.

Umschlagabbildung:
Vincent van Gogh, Die Zugbrücke, 1888

Foto: Rheinisches Bildarchiv, rba_d000225

Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, www.boehlau-verlag.com

Korrektorat: Volker Manz, Wien
Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Michael Rauscher, Wien
Druck und Bindung: Balto Print, Vilnius

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-79666-4

Inhaltsverzeichnis

Zweites Kapitel – Fortsetzung des Halbbandes II/1

Atheismus im Raum der Metaphysik ontologischer Transzendentalien

Achter Exkurs:

I. Stationen der Entfaltung des befreienden Sinnes und des Zerfalls der ontologischen Transzendentalien

II. Exemplarische Gestalten atheistischen Denkens aus metaphysikgeschichtlicher Sicht

Zweites Kapitel

Fortsetzung des Halbbandes II/1

Atheismus im Raum der Metaphysik ontologischer Transzendentalien

Achter Exkurs:

I. Stationen der Entfaltung des befreienden Sinnes und des Zerfalls der ontologischen Transzendentalien

1 *Hinführung*

Die ontologischen Exkurse im ersten Band dieser *Philosophischen Theologie im Umbruch* sind auf das *Physis*- und *Seinsverständnis* eingegangen. Weitere Kapitel über das integrale *Eins- und Vielessein* im Walten des Seinsganzen sowie das ›*Gut-sein*‹ haben es vertieft und entfaltet. Dass Eines- und Vieles- sowie Gutsein *transzendentale* Seinsbestimmungen sind, hat die mittelalterliche Philosophie in zahlreichen Ansätzen systematisierend ans Licht gebracht. Die damals sogenannten *transcendentia* sind *fundamentale Alleigentümlichkeiten des Seins von Seiendem im Ganzen*, zu denen neben den genannten auch Wahrsein, Schönsein und noch andere Seinsweisen gehören. Transzendentale Seinsbestimmungen liegen nicht nur der Ausarbeitung des Seinsverständnisses von kategorial Seienden zugrunde, sondern ermöglichen das unmittelbare, anfängliche, transkategoriale Verständnis von Seienden.[1] Die Besinnung auf den transzendentalen Seinssinn schöpft unmittelbar aus Traditionsbeständen des Aristotelismus, der arabischen Philosophie (besonders *Avicenna* = *Ibn Sînâ*), des Neuplatonismus, aber auch des christlichen Denkens über die Dreieinigkeit Gottes (*Augustinus*) und die göttlichen Namen (*Pseudo-Dionysios*).

Erst im Übergang zur europäischen Neuzeit wurde für die transzendentalen Seinsbestimmungen von dem führenden Spätscholastiker *Francisco de Suárez* der

1 Einen kompetenten philosophiegeschichtlichen Überblick bieten J. A. Aertsen, Art. *Transzendental*, I. Vorbemerkung und II. *Die Anfänge bis Meister Eckhart*, und L. Honnefelder/H. Möhle, Art. Transzendental, III. *Duns Scotus und Scotismus*. Zur Geschichte und Problematik der Transzendentalien sei auch auf die von M. Pickavé herausgegebene *Festschrift für Jan A. Aertsen* verwiesen: *Die Logik des Transzendentalen*.

Name »Transzendentalien« geprägt. Seit dem 13. Jahrhundert hat sich die Besinnung auf die Transzendentalien zu einem *Lehrstück* scholastischer Philosophie weiterentwickelt. Ein solches Lehrstück bietet den Vorteil, lebendige ›Quellen‹ philosophischen und theologischen Denkens in zusammenhängender Darstellung für den Schulgebrauch fasslich zu machen. Doch die nachträgliche Fassung einer ›Quelle‹, die einen überlieferten Gedanken aufgreift, garantiert nicht ihren ungetrübten Weiterfluss. Und erst recht lässt uns die historische Erforschung der ›Fassungen‹ oft die *sachliche* Quelle selbst samt ihrem Quellgrund, aus dem philosophisches und theologisches Denken ihren Anfang nehmen, vergessen. Was nottut, ist daher ein tieferes Verständnis unseres Lehrstückes. Es kann durch den Rückgang zu geschichtlich erreichbaren ›Quellen‹ außerordentlich lehrreich sein. Diesbezüglich beschränken sich die nachfolgenden Überlegungen auf eine gebündelte Darstellung von *Aristoteles* und noch knapper von *Augustinus*. Danach sollen einige markante Entwürfe (*Philipp der Kanzler*, *Thomas von Aquin*, *Meister Eckhart*, *Johannes Duns Scotus*), die wie Stationen den geschichtlichen Weg des in ihnen waltenden Seinsverständnisses bis in die Moderne hinein erhellen, zu Wort kommen.

Die Lehre von den ontologischen Transzendentalien war als Traditionsbestand, der bei der Vermittlung von Schulwissen im Vordergrund stand, nicht vor der Gefahr der Verflachung und Verkennung sowie des Absinkens ins Unverstandene geschützt. Vor allem ging im Lauf der Zeit nicht nur der das Dasein befreiende und weitende Sinn einer echten Philosophie der Transzendentalien fast völlig verloren, ihre Deformation gab auch Anlass zu einer *atheistischen* Metaphysikkritik (I. 3.2), die bis heute nachwirkt.

Wenn ich im Folgenden auf dieses dem Lehrstück abträgliche Schicksal verweise, um dem Verständnis der atheistischen Kritik vorzuarbeiten (II.), möchte ich auch auf das unserer akademischen Welt eher fremde, jedoch basale Verständnis der Transzendentalien aufmerksam machen, das uns eine neue Würdigung des waltenden ›Wesens‹ der Transzendentalien nahelegen könnte (I. 4). Hierbei begleiten mich die Fragen, ob und wie weit die *lebensweltliche Herkunft* dieses Seinsverständnisses aus dem Blick gekommen ist, ob und wie das, was die Philosophie der Transzendentalien systematisch durchdacht enthüllt, unser alltägliches lebensweltliches Verwurzeltsein, das *Frei- und Offensein* im *Weltbezug* als solchem, zum Thema hat sowie ob und wie wir es besonders aus befreienden Übungen meditativer und kontemplativer Art kennenlernen können.

Die existenzielle Notwendigkeit des leibhaftigen Sichsammelns auf das Sein in der Welt (auf das eigene Selbstsein mit Anderen und von ihnen her) wurde ja schon im zweiten Exkurs hervorgehoben: Die *Übung der Sammlung* öffnet dem philoso-

phierenden Dasein den Anfang, den Quellgrund und Ursprungsboden des optimalen Anwesendseins in offener Weite. Sie ist für den Grundvollzug des Philosophierens, der uns für die unüberholbar lebensweltliche Basis öffnet, keine Vorbedingung, sondern von bleibender propädeutischer Bedeutung, letztlich auch propädeutisch für die Erfahrung des Gabecharakters des Seins von jeglichem Seienden. Doch vorerst bringt uns das Sichsammeln vor das Sein selbst, an dem wir als Seiende teilnehmen. Wir werden als Selbstanwesende oder Selbstanwesender ganz anwesend, leibhaftig offen für alles – den *Himmel* über uns und was unter ihm ist, die *Erde*, zusammen das Weltganze. Wir verstehen Welt entsprechend ihrem offenen Walten (Sein) uns gegenüber. Wir gewahren das ›Seiende als Seiendes‹, das Seiende in seinem Sein, das Anwesende in seinem Anwesen in dem, was es im Vorhinein schon ist und was seine Anwesenheit eigentlich ausmacht. Wir können daher nach den Transzendentalien, nach der Verständlichkeit und dem Vollzugssinn derjenigen *Grund- und Wesenszüge des Seins fragen*, *die jedem Seienden*, *sofern es ist*, *universell zukommen*, mit denen unser Verhältnis zum Sein überhaupt erst seinen Anfang nimmt und denen wir jederzeit zu entsprechen haben.

2 Quellen

2.1 *Aristoteles* (384–322)

Die Aufgabe einer ausdrücklichen Ausarbeitung der Transzendentalien konnte die mittelalterliche Philosophie dem IV. Buch der Metaphysik des *Aristoteles* entnehmen:[2] »Wie der Zahl als Zahl eigentümliche Zustände (*ídia páthe)* zugehören (*estì*) – zum Beispiel Ungeradheit und Geradheit, Verhältnismäßigkeit und Gleichheit, Überragen und Zurückbleiben – und wie dies die Zahlen sowohl im Bezug auf sie selber als auch [im Hinblick] aufeinander durchherrscht (*hypárchei*), […] so gehören (*estí*) auch dem Seienden als Seiend(em) gewisse Eigentümlichkeiten (*ídia*) an, und dies ist es, worüber der Philosoph die Wahrheit zu erkunden hat.«[3]

2 Hierzu vgl. besonders J. A. Aertsen, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*.

3 Aristoteles, Met Γ(IV) 2, 1004 b 10–17. Hier und im Folgenden meist eigene Übersetzungen unter Anlehnung an verschiedene, in den Anmerkungen sowie im Literaturverzeichnis angeführte Verdeutschungen von *Bonitz/Seidl*, *Heidegger*, *Schwarz* u. a.

Worum es hier geht, ist die Offenlegung der Eigenheiten des Seins in seiner Unverborgenheit. Tò ἴδιον (*tò ídion*) ist das Eigene, das Eigentum, die Eigentümlichkeit, Eigenheit oder Eigenschaft – alles dies! Ähnlich wie den Zahlen (in ihrem Sein) kommen dem Seienden in seinem Sein *Eigentümlichkeiten*, *Eigenheiten* oder *Eigenschaften* zu, die ihm selbst in seinem Sein zu eigen (zugehörig) sind. Es sind betont *andere* (*hétera*), von den Eigenheiten der Zahl abweichende, nicht solche, die das Besondere oder das Individuelle des Seienden ausmachen. Es sind also – mit einem anderen Wort gesagt – *Wesenszüge*, die dem Anwesenden als solchem eigen sind und dessen Wesensreichtum offenlegen. Sie sind abzuheben von allgemeinen fassbaren Wesenszügen, durch die man Seiendes begrifflich und definitorisch näher bestimmen kann und die es als Akzidenz hat bzw. besitzt. Das griechische *estí* besagt: Es ist, es gibt, es besteht. Es wäre sicher auch korrekt, das mit dem Dativ verbundene *estí(n)* mit ›es hat, es besitzt‹ wiederzugeben; doch was Aristoteles anspricht, meint weder ein ontisch-possessives Haben und Besitzen noch ein Empfangen und Erleiden innerhalb der ontisch-kategorialen Struktur von *passio* im Gegensatz zur *actio*, sondern *pathé* (lat. *passiones*) des Seins. Man könnte sie (unter verschiedenen Hinsichten) etwas gestelzt mit *Erleidnisse*, aber auch mit *Eignungen*, *Grund*- oder *Wesensprägungen* wiedergeben. Diese sind dem Seienden so zu eigen, dass es sie empfängt, erleidet, durchträgt, d. h., sie kommen ihm sowohl im Bezug auf es selbst als auch in ihrem Bezug aufeinander zu. Hier wird nicht das Seiende als vorgegebenes ›Subjekt‹ (Darunterliegendes) betrachtet, das etwas in Empfang nimmt und dann besitzt, sondern ursprünglicher: Das Seiende, sofern es im Sein gründet, besteht aufgrund von Eigentümlichkeiten, die dem Sein als sein Eigenes und Eigentümliches wesenhaft zugehörig sind und von ihm her gewährt werden.

Der Zusammenhang des IV. Buches der Metaphysik macht dies noch deutlicher; dessen erster Satz schickt wie eine Überschrift voraus: »Es besteht eine Wissenschaft, die erschaut das Seiende als Seiend(es) und [erörtert demzufolge] die dasselbe [Seiende] von ihm selbst her Durchherrschenden (*hypárchonta*).«[4] Hypárchonta sind die das Seiende durchwaltenden, durchragenden und durchherrschenden Anfänge und Gründe – eben Eigentümlichkeiten des Seins des Seienden, und zwar gemäß der Weise, wie es sich von ihm selbst her aus seinem Grunde zeigt. Hiervon gibt es so etwas wie eine »Wissenschaft« (*epistéme*), eine Art von Wissen, ein Sichauskennen und Sachverständigsein, das die vieldeutige Frage ›Was ist das Seiende?‹ zu beantworten sucht, indem die Vielfältigkeit des ihm Zugrundeliegenden ausgefaltet wird.

4 A. a. O., 1, 1003 a 21 f.: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό.

Das Seiende (letztlich in seinem Sein!) in mannigfaltiger Weise zu sagen,[5] ist auch hier als Aufgabe der (ersten) Philosophie genannt, eine Aufgabe, die Aristoteles im Blick auf das Denken der Vorzeit erarbeitet hat.

Das Seiende meint nun nicht *irgendein* Seiendes, weder einen Teilbereich des Seienden noch die Summe aller Seienden, sondern *alles* Seiende, *das* Seiende ›schlichthin‹, überhaupt, insgesamt, also das Seiende, wie Aristoteles hier sagt, im Ganzen (*kathólou*).[6] Aristoteles sucht über alle zersplitterten Ansichten hinaus zum Ganzen und zum (ihm entsprechenden) Grund zu kommen, zur *archè pánton* der frühen griechischen und kleinasiatischen Denker,[7] indem er auf das Seiende im Ganzen, insofern es seiend ist, zurückgeht. Das All des Seienden ist von ihm selbst her, d. h. aus den ihm eigenen Weisen des Seins zur Sprache zu bringen.

Geht es um die vielfältigen Weisen des Anwesenden, in denen sich dessen Anwesen von ihm selber her und an ihm selbst zeigt, dann ist damit eine anfängliche Aufgabe der Philosophie umschrieben: Sie hat diejenigen Eigentümlichkeiten zu bedenken, die Seiendem auf dem Grunde seines Seins zukommen und es vielfältig sich ausfalten lassen. Diese Eigentümlichkeiten bringen gerade das, was letztlich ›sein‹ heißt, vertieft und erweitert zur Sprache.

Das Seiende im Ganzen auf vielfältige Weise zu sagen, heißt nicht, es in Aussagen aufsplittern, die man nachträglich zur Summe aller Seienden zusammenfassen könnte. Das Seiende entschwindet nicht unter einer chaotischen Vielheit von Behauptungen, da es in einer Ordnung, einem Rhythmus und Gliederungen besteht, die nur im Rückgang »auf Eines und so etwas wie *eine* Physis« als »den einen Anfang und Grund« zur Sprache kommen können.[8] Fassen wir das im ersten Exkurs über Physis Gesagte[9] zusammen, so ist Physis hier nicht eine Seinsart, das bereits Gewachsene im Gegensatz zum Gemachten, sondern das (verbal verstandene) Wesen des Seins im Aufgang in die Unverborgenheit, welcher Aufgang ein Gang in sich zurück, in das Verborgene ist. Erinnert sei an *Heideggers* Einschätzung, wonach Physis selbst noch bei Aristoteles das »Sein des Seienden im Ganzen« und somit »Nachklang des großen Anfangs der griechischen und des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie« ist.[10] Doch alles möglicherweise nur Nachklanghafte

5 A. a. O., 1003 a 33 f.
6 A. a. O., 1003 a 24; vgl. XI 3, 1060 b 31 f.
7 A. a. O., 3, 983 a – 984 b.
8 A. a. O., 2, 1003 a 33 f. und b 5 f.
9 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 62–72.
10 M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen und Begriff der Physis«, 300.

seines Philosophierens schließt nicht aus, dass Aristoteles auf die ihm eigene Weise in unableitbarer Einmaligkeit gedacht hat.[11]

Wird Physis als Ursprung der Körperphänomene (*phýsei ónta*) der anwesenden Seienden, als »der Hervorgang (*génesis*) des Gewachsenen«[12] als solchen – und das heißt in seinem Wachsen, Hervorgehen, Erscheinen und Sichzeigen – verstanden, dann besteht die Aufgabe darin, das in der Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen uns ansprechende und sich zusagende Seiende im Hinblick und Rückgang auf seinen Anfang und Grund (*arché*), nämlich auf die eine, einzige und einmalige Physis, zur Sprache zu bringen: »Die als Hervorgang (*génesis*) gesagte [und in solchem Sagen offenbare] Physis aber ist Gang (*hodós*) zur Physis.«[13] Die Mannigfaltigkeit, mit der das Seiende (Anwesende) in seinem Sein (Anwesen) entfaltet, auseinandergefaltet und aus(einander)gelegt wird, wird von der Physis her und im Rückgang auf die Physis ausgesagt. Das aristotelische Seinsdenken war daher ursprünglich ein Physisdenken. Physis (als das von sich selbst her Aufgehende, Erscheinende und in sich Waltende), dieses Sein des Seienden im Ganzen, wird schon bei Aristoteles als *Einssein* (a), *Wahrsein* (b) und *Gutsein* (c) bestimmt. Doch geschieht dies noch nicht in durchkomponierter Systematik, welche die später sogenannten ›Transzendentalien‹ ausdrücklich als mit dem Seienden bzw. Sein vertauschbare Eigentümlichkeiten oder Weiterbestimmungen des Seins zusammenfasst.

a) »Nun aber sind das Seiende [das Sein?] und das Eine dasselbe und *eine* (einzige) Physis (ein Aufgang), indem sie einander begleiten wie Anfang und Ursache, nicht jedoch so, dass sie durch *einen* Begriff offenbar würden.«[14] Das Sein und das Eine stehen in einem eigentümlichen Verhältnis zueinander, das Aristoteles als gegenseitiges Einanderbegleiten, Einanderfolgen, als Sicheinanderzuwenden (Konvertibilität) fasst. Konvertibilität von Sein und Eins(sein) meint daher nicht die äußerliche Vertauschbarkeit, Austauschbarkeit von beinahe nichtssagenden, weil abstrakten Begriffsbestimmungen – also auch keine ›fundamentalen Begriffsbestimmungen‹ oder ›Grundbegriffe‹. Zudem wird der Gedanke noch nicht terminologisch-reflektiert auf andere Transzendentalien ausgedehnt.

Gerade angesichts des Zusammengehens des Seins und des Einen bleibt es für Aristoteles eine Aufgabe, das Sein, zu dessen Wesen die Einheit gehört, mannigfal-

11 Vgl. dazu F. Wiplinger, *Physis und Logos*, 92–96.
12 Aristoteles, Met V 4, 1014 b 16 f.
13 Aristoteles, Phys. B 1, 193 b 12 f.
14 Aristoteles, Met IV 1, 1003 b 22–25: εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καί αἴτιον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα.

tig zu sagen: »Das Seiende und das Eine werden gleich vielfältig gesagt.«[15] Einssein besagt nicht für sich bestehende Ein*heit*, kein Abstraktum, das Mannigfaltigkeit ausschließt, sondern das Sein, das das in sich plural verfasst Eine ist, das konkrete Zusammengenommensein der Vielfalt und deren Faltungen. Dieses ist in dem, was es ist, zuzulassen und zur Geltung zu bringen. »Die Einheit des Seins ist«, wie *Heidegger* im Hinblick auf das gegenseitige Einander-Folgen sagt, »also nicht nur gegenüber seiner Mannigfaltigkeit, sondern gerade für diese gerettet«.[16] Das Rettende und Befreiende dieses Gedankens liegt darin, dass gerade dann, wenn das Viele in dem, was es verbindlich ist, sein gelassen wird, es an ihm selbst jenes jeweils es tragende Verbunden- und Einssein entdecken lässt, das für seine Bewahrung und Entfaltung da ist.[17]

b) Die Annahme einer *Konvertibilität von Sein und Wahr(sein*) durch Aristoteles ist umstritten. Schon *Albert der Große* hat in die Diskussion eingegriffen: »Der Philosoph behauptet nämlich nicht, das Wahre und das Gute seien Dispositionen, die das Seiende im Allgemeinen begleiten.«[18] Dieses Urteil bestätigt auch die moderne Forschung.[19] Demgegenüber hält *Heidegger* die Frage nach dem Wahrsein des eigentlichen Seienden für die höchste und tiefste Frage der aristotelischen Auslegung des Seins:[20] Gewiss sind ›wahr‹ und ›falsch‹ nach Aristoteles Eigenschaften der Erkenntnis des Seienden, der Aussage, des Logos über das Seiende (vgl. Met. IV 4), aber nach dem Abschlusskapitel 10 von Met. IX wird das Wahrseiende als das eigentliche Seiende verstanden. Heidegger erblickt darin sogar den eigentlichen Höhepunkt der aristotelischen Metaphysik: Dass Aristoteles »*das Wahrsein als das eigentliche Sein auslegt, darin kommt die entscheidende Grundauffassung von Sein und Wahrheit in der antiken Metaphysik zum ersten und letzten radikalen Ausdruck*«.[21] Aussagen sind demnach Weisen, in denen wir die eigentliche Wahrheit des Seienden (Anwesenden), die *Unverborgenheit* des Seins (Anwesens) von Seiendem wahren, bewahren, verwahren und uns für sie offen halten.

---

15 A. a. O., X 2, 1053 b 25: λέγεται δ᾽ ἰσαχῶς τὸ ἕν κὰ τὸ ἕν.

16 M. Heidegger, GA, Bd. 33: *Aristoteles*, *Metaphysik* H 1–3, 30.

17 Zur integralen Zusammengehörigkeit des Einen und Vielen im Sein bei *Aristoteles* siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 528 ff.

18 Albertus Magnus, In I Sent., d. 46, N, a. 14, *Opera Omnia*, Bd. 26, 450: *Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens.*

19 Vgl. J. A. Aertsen, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, 83, und K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, 22–76.

20 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 73–109.

21 A. a. O., 82.

c) Für die Annahme einer *Konvertibilität von Sein und Gutem* finden sich wichtige Hinweise bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik: »Das Gute wird genauso mannigfaltig gesagt wie das Seiende.«[22] Gewiss ist die Annahme von *Karl Bärthlein* historisch richtig, dass eine Konvertibilitäts*these* des Guten mit dem Seienden bei Aristoteles nicht *expressis verbis* vorliegt. Doch hat nicht schon *Thomas von Aquin* recht, wenn er, von der gemeinsamen Sache des Denkens her bewegt, Aristoteles im Sinne der Konvertibilität des Guten mit dem Seienden rezipiert?[23]

Aristoteles leitet seine Überlegung mit dem ausdrücklichen Hinweis auf das zu beachtende Ganze (*tà kathólou*) ein – darf ergänzt werden ›des Seins‹ bzw. ›der Physis‹? Das Ganze (*hólon*) zeigt sich gemäß seiner Verständlichkeit zunächst als eng Verbundenes, diffus, aber noch nicht artikuliert oder differenziert. Obwohl »befreundete Männer die Ideen eingeführt haben«, müssen Philosophen, um der »Rettung der Unverborgenheit (*sotería tês aletheías*)« willen, die Diskussion darüber aufnehmen.[24] Damit öffnet Aristoteles den Horizont, um sich mit *Platons* Ideenlehre oder bereits mit dem Platonismus der Platonschüler auseinanderzusetzen. Er schließt sich hierbei durchaus, wenn auch äußerst kritisch, Platon an.

Das Gute (*agathón*) Platons ist das, was das Aussehen des Erscheinens gewährt. Das Anwesende hat in dem, was dieses Aussehen im Grunde ist, seinen Bestand. Das Gute ist so das Sein (Wesenheit) und Wahrheit Überragende, das, was das Seiende in seinem Sein und zugleich das Seiende in der Unverborgenheit seines Seins erblicken lässt; es ist, so darf mit *Heidegger* gesagt werden, »die Ermöglichung von Sein als solchem und Unverborgenheit als solcher. Besser gesagt: was das Sein sowohl wie die Unverborgenheit zu ihrem eigenen Wesen ermächtigt, dieses Ermächtigende nennt Platon das Gute (*agathón*), d. h. das, worauf es vor allem anderen und für alles andere *ankommt*. Nur in diesem Sinne darf das *agathón* verstanden werden: *Ermächtigung* von Sein; nicht ein seiendes ›Gut‹ (ein ›Wert‹), sondern das, *worum es* vor allem Sein und für alles Sein und jede Wahrheit *geht*.«[25]

Die platonische Bestimmung des Guten im Sinne des *hoû héneka*, als das Worauf, auf das es beim Seienden ankommt, und als das ›Um-willen‹ des Seienden und als das Worum, um das es aufgrund des Seins von Seiendem geht, wird von Aristoteles gar nicht bestritten, sondern nur, dass »das Gute so etwas wie ein Gemeinsames

22 Aristoteles, NE., I 6, 1096 a 23 f.: ἔτι δ᾽ ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.
23 Thomas von Aquin, In I Eth. N., I, 6, nr. 81: *Bonum autem sicut et ens, cum convertatur cum eo, invenitur in quolibet praedicamento.*
24 Aristoteles, NE., I 4, 1096 a 11–16.
25 M. Heidegger, GA, Bd. 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 109.

(κοινή τις) im Hinblick auf eine Idee« sei[26] und dass *das Gute* – später im Neuplatonismus das *Eine* – noch über das Seiende und das Reich der Ideen hinaus liegt.[27] Das Gute ist also keinesfalls die höchste Idee, da das, was gut ist und gut sein kann, innerhalb aller Kategorien (wie Substanz, Qualität, Relation, Raum und Zeit) vorfindlich ist bzw. quer durch alle Kategorien geht und es hier »offenbar nicht so etwas wie ein Allgemeines (καθόλου) gibt, das [vielem] gemeinsam und eines wäre«.[28] Daher kommt das Gute nicht wiederum wie eine Kategorie als oberste Gattung oder als Allerallgemeinstes (im Sinne einer für alle Kategorien gemeinsamen Idee) in Frage. Das Gute ist das Überragende nur als das alles Seiende Durchragende. Wenn das Gute das Worumwillen dafür ist, dass Seiendes ist oder nicht ist, so oder anders ist, so überragt (›transzendiert‹) es seinem eigenen *Seinssinn* nach jegliches Seiende, das an ihm Anteil hat. Dem entsprechend ist es eine Seiendes begründende *Seinsmöglichkeit* des Menschen, zu der er sich selbst zu verhalten hat. Auf diesen Erfahrungsweg und Zugang zum *Seinsverständnis* des *transzendentalen* Guten soll später noch eingegangen werden.

Nach Aristoteles sind »die Guten ihrer selbst wegen einander Liebende, insofern sie gut sind.«[29] Doch was heißt es, dass jemand *um seiner selbst willen* geliebt wird? Der Geliebte wird in der wahren Liebe einfach deswegen geliebt, »weil er ist, der er ist«. Er wird um seines Seins willen geliebt. Das Gute, das um des Anderen willen bejaht wird, besagt dasselbe wie das Sein des Anderen, um dessentwillen er ist.[30] Der Liebende bejaht, wenn er das Gute des Geliebten bejaht, dessen Sein im Sinne seines (weltweiten) Anwesens und Offenseins (*eînai kaì zên*) um seiner selbst willen. Sein und Gutsein gehören somit unzertrennlich zusammen.

Der Mensch vernimmt das Sein des Seienden im Ganzen (die Physis), er lässt als Philosophierender die Physis, das Ganze aus seinem Grunde sehen. Wie steht es um ihn, und wie verhält er sich zum Ganzen? Das Erstaunliche und Wegweisende im Denken des Aristoteles ist, dass er den Menschen als dasjenige Wesen versteht, das sich immer und überall schon zum Seienden verhält; dabei stellt er sich dem Seienden nicht als Subjekt gegenüber, er bezieht sich nicht auf dieses, indem er dieses für sich zum Objekt nimmt; er stellt sich das Seiende nicht vor, er verzichtet auf

26 Aristoteles, NE., I 4, 1096 a 23 f.

27 Plato, *Politeia*, VI 509 b: […] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβυτερία καὶ δὺνάμαι ὑπερέχοντος. Das dem Seienden zugewiesene Sein und Wassein gründet noch im Guten als dem Worumwillen (der Transzendenz), »da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt«.

28 Aristoteles, NE., I 4, 1096 a 25 f.

29 A. a. O., VIII 6, 1157 b 2.

30 Vgl. a. a. O., IX 4, 1166 a 4 f.

die Idee, die man zwischen sich und das erfahrbare Seiende schieben kann, er bestimmt das Menschsein – so könnte nun gesagt werden – aus der ›Nichtzweiheit‹, aus dem Imstandesein zum Vollzug des Einsseins mit dem, was ist. Das sagt Aristoteles mit dem Wort: »Die Seele [des Menschen] ist in gewisser Weise das Ganze der Seienden.«[31]

Achten wir auf den Textzusammenhang: Die Seele, die das Sein des Menschen ausmacht, enthüllt in ihren Weisen zu sein das Seiende in seinem Sein, sie lässt es nämlich sinnenhaft wahrnehmen oder denkend vernehmen. »Es ist aber das Vernehmen [Sichauskennen bezüglich des Seienden] in gewisser Weise das Vernehmbare [das Seiende], das Wahrnehmen [der Seinsgestalten] aber das Wahrnehmbare. Wie das gemeint ist, muss gefragt werden. Vernehmen und Wahrnehmen verteilen sich auf die Dinge, das mögliche auf die möglichen [Seienden], das vollzogene auf die, welche die Vollendung in sich enthalten (*entelecheía*).«[32] Als Wahrnehmender und Denkend-Vernehmender ist der Mensch aufgrund seines Wesens dasselbe (*tautá*) wie das, was er wahrnimmt und vernimmt. Aristoteles mutet dem Menschen zu, dass er dies vermag, dass er dazu imstande ist und es auch wirklich vollzieht.

Diese Selbigkeit und Einheit im Bezug des Menschen zum Sein ist nun, wie *Bernhard Welte* herausgearbeitet hat,[33] nicht eine »Identität des Bestandes«, sondern eine »Identität des Geschehens«, eine Selbigkeit im Vollzug, eine sich ereignende Nichtzweiheit im offenen Bezug. Bei aller Einheit und Selbigkeit beseitigt sie keineswegs das Unterschiedene und unterschieden Bleibende. Insofern der Mensch das Seiende enthüllt, besteht er in seinem Wahrnehmen und Denken selbstverständlich nicht aus dem, was er wahrnimmt und denkt. Er löst sich seinem Bestand nach nicht in das Ganze auf wie der Zucker im Kaffee. Der Gedanke des Aristoteles ist weit entfernt vom verdeckten Größenwahn eines solchen Seinsmonismus. Aristoteles erläutert das Gemeinte anhand eines Beispiels: »Nicht der Stein liegt in der Seele, sondern sein *eídos*«,[34] d. h. der Anblick, den der Stein gewährt; dieser zeigt, was der Stein *ist* und wie es um sein Sein steht. Das Vernommene liegt in der Seele, insoweit sie sich diesem Anwesenden in seinem Selberanwesen öffnet und es aufnimmt. Dieses im Sichzeigenlassen Sichzeigende ist als das Vernommene das, worin der Mensch sich loslässt, von sich weggeht und das, was ist, selber vollzieht, das heißt: mit ihm eins und so dasselbe wird.

31 A. a. O., De an. III 8, 431 b 21.
32 A. a. O., 431 b 22–26 f.
33 Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart*, § 8. »Die Sache mit der Identität«, 96–104.
34 Aristoteles, De an. III 8, 431 b 9 f.

Aristoteles bestimmt dieses Einswerden näher als eines κατ᾽ ἐνέγειαν, als eines gemäß dem Im-Wirken-sein, als *energetische Identität*, d. h. Identität des Vollzugs. Er hebt die Einheit und Selbigkeit des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen hervor: »Das Im-Wirken-Sein des Wahrnehmbaren und des Wahrnehmens ist dasselbe und eins. Doch das Sein ist für diese nicht dasselbe.«[35] Der Gedanke der Einheit hat seine tiefste Bedeutung aber für den das Sein im Ganzen Vernehmenden: »Das Vernehmende (*ho noûs*), sofern es in seinem Im-Wirken-sein (*kat'enérgeian*) verstanden wird, ist [dasselbe wie] die Sachen (*tà prágmata*).«[36] Der Mensch ist also nach Aristoteles (letztlich durch seine Teilnahme am göttlichen *noûs*) offen für alles Sichzeigende, für den Aufgang des Seins in allem Anwesenden. In dieser Offenheit besteht er, ja diese *ist* er, da die Möglichkeit ein Imstande*sein* und das Imstandesein Offenheit für den *Vollzug des Seienden* im Ganzen ist.

Wird *enérgeia* aristotelisch verstanden als das, was seinem Möglichsein nach ans Licht kommt, sich zeigt, sich enthüllt, in die Unverborgenheit der Erscheinung tritt, dann lässt sich die Sache, die Aristoteles denkt, noch weiter verstehen, dann ist der Vollzug der Einheit von Mensch und Sein im Sinne der Öffnung für die *Unverborgenheit das Geschehen der Wahrheit des Seins selber* (ἀληθεύειν). Und darum konnte gesagt werden, insoweit es dem Menschen um die Rettung der Wahrheit geht, wird er selbst ein Geretteter und Bewahrter sein.[37]

Der Bezug des Menschen zum Sein enthüllt sich aber auch als Imstandesein zur Vollzugseinheit im Guten, als Vollzugsidentität mit dem Gutsein.[38] Das Verständnis für diesen Grundgedanken der aristotelischen Ethik erscheint mir aber schon im Mittelalter durch einen schwerwiegenden Übersetzungsfehler verbaut. Die *eu-daimonía* wird mit *felicitas*, *beatitudo*, *beatitas* übersetzt, und daher soll nach Aristoteles Grund und Ziel, Anfang und Vollendung der guten Lebensführung und des guten Handelns sowie der eigentliche und letzte Gegenstand der Ethik nichts anderes als Seligkeit, Glückseligkeit bzw. Glück sein. Wie kann dann »das gute Leben (Offensein) und gute Handeln als dasselbe mit dem Eudaimonischsein«[39] erfasst werden?

Was aber, wenn die ›Eu-daimonie‹ beim Wort zu nehmen wäre? Wenn darin das sokratisch-platonische *daimónion* als das Göttliche den Menschen nicht nur als

35 A. a. O., 425 b 25.
36 A. a. O., 7, 431 b 17.
37 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 281 f.
38 Zum ganzen Folgenden siehe Verf., UEpS, Bd. 2: »Zur philosophischen Theologie des Aristoteles. Liebe und Eudämonie in der Nikomachischen Ethik. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation«, 243–268.
39 Aristoteles, NE I 2, 1095 a 19 f.: τὸ δ᾽ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

innere Stimme, sondern in der Wesensweite seines Seins, um das es geht, als ›gut‹ durchstimmte und zum Selbergutsein ermächtigte? Eudaimonia als höchste Seinsmöglichkeit wäre demnach aus der Grunderfahrung des Gottes, der das Gutsein erfahren lässt, zu verstehen und so der stimmige Grundbezug des Seins zum Menschen. Näherhin könnte Eudaimonie umschrieben werden als dieser alles Gute im Ganzen eröffnende und im Hervorbringen des Gutseins waltende Grund, der nichts anders wäre als ein weltweites Ins-Anwesen-Kommenlassen des Göttlichen bzw. Gutseins in allen menschlichen Bereichen, und zwar auf dem Wege vollkommenster *areté*, d.h. auf dem Wege des Sichbefindens und Sichaufhaltens im Guten und des ent-schlossenen (d.h. aufgeschlossenen) Imstandeseins, das Gute miteinander – für sich und für andere – erscheinen und vorherrschen zu lassen.

Ist diese Deutung zutreffend, dann wird das Walten der Identität des Geschehens zwischen dem liebenden Menschen und dem Gutsein durch Aristoteles direkt angesprochen, wenn er, wie schon angeführt, das gute Leben (als ent-schlossenes Offensein) und gute Sichgehaben als zusammengehörig mit der *eudaimonía* bestimmt. Ich halte es für ein tragisches Missverständnis, dass man schon ab dem Mittelalter weithin verkannt hat, dass die Ethik des Aristoteles aus einer religiösen Grunderfahrung des Göttlichen erwachsen ist. Sofern das Worumwillen der Nächsten- und Selbstliebe das Ewige (Göttliche) im Menschen ist, mag es auch äußerst problematisch unterbestimmt sein. Sollte die aristotelische Ethik tatsächlich eine religiöse Ethik sein, wäre dies für eine Neuinterpretation der aristotelischen Metaphysik wichtig; es würde sich nämlich zeigen, dass der Gott dieser Metaphysik aus einem erfahrungs- und praxisbezogenen Verständnis erwachsen ist. Er käme demnach besonders im Gutsein und im Tun des Guten zum Vorschein. Und dementsprechend wäre der Mensch jenes Wesen, das dem Ganzen und letzten Grund so angehört, dass er dieses Verhältnis des Einsseins in der Offenheit des Vernehmens und Liebens als ›Nichtzweiheit‹ zu vollziehen vermag.

2.2 *Augustinus* (356–430)

Die christliche Rezeption antiken Denkens konnte das ihr eigene religiöse, personal-dialogische Grundverständnis in die ihr naheliegenden Überlegungen zu den Transzendentalien einbringen. Den Weg hierfür hat Augustinus gebahnt. Bei ihm findet man bereits den groß angelegten Versuch, transzendentale Eigentümlichkeiten der philosophischen Tradition offenbarungstheologisch zu harmonisieren und

in ein durchkomponiertes und im Grunde abgeschlossenes Ganzes zu bringen.[40] Grundlegend ist die dreieinige Selbsterfahrung des menschlichen Geistes, der als Bild (*imago*) Gottes ausgelegt wird: »Wir erkennen in uns ein Abbild Gottes, das ist ein Abbild der höchsten Dreieinigkeit, das noch durch eine Neugestaltung vollendet werden muss, um ihm an Ähnlichkeit ganz nah zu kommen. Wir sind und wissen um unser Sein und dieses Sein und Wissen lieben wir. […] Es ist für mich völlig gewiss, dass ich bin, dass ich das weiß und dass ich es liebe.«[41]

Der Horizont des Verständnisses der Transzendentalien wird von Augustinus in seinen frühen Werken durch Selbstvergewisserung eröffnet: In Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des akademischen Skeptizismus wird geltend gemacht, dass eine Täuschung durch Bilder von außen, aus der Sinneswelt oder durch Fantasiebilder aus der Welt des Gedächtnisses in Bezug auf dieses Grund- und Selbstverständnis ausgeschlossen ist. Täusche ich mich, dann bin ich, existiere ich. Damit ist die skeptische These, dass nichts gewiss erfasst (*nihil percipi*) und gewusst werden könne (*scire posse*), immer schon unterlaufen. Augustin ging es nicht nur um die Widerlegung des skeptischen Zweifels, um täuschungsfreie Gewissheit, sondern in weiteren Zusammenhängen um das »Erkenne dich selbst« (*nosce te ipsum*), um die Freilegung des ›inneren Menschen‹ in seinem Wesen als dem Ort der Selbsttranszendenz.

In der Gewissheit, dass ich bin, dass ich das weiß und dass ich es liebe, entdeckt Augustinus eine systemtragende Dreieinigkeit des menschlichen Geistes. Diese kann verschieden formuliert werden: Sie ist eine Einheit von Sein (*esse*), Wissen (*nosse*) und Lieben (*amare*).[42] Das eigene Selbst ist sich darin unmittelbar erschlossen, und zwar als Gedächtnis (*memoria*),[43] das *sich selbst* der Ganzheit seines Seins und Lebens ›er-innernd‹ eingedenk und gegenwärtig ist, weiter als Einsicht (*intellectus*) im Wissen um diese Selbstgegenwart und schließlich als Wille (*voluntas*), der eben dieses Gedächtnis und die innere Schau (*interna visione*) vereinigt. Dieser Wille

40 Vgl. die hierfür einschlägigen Arbeiten von M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre bei Augustinus* und J. Mader, *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus*.

41 Augustinus, civ. XI 26 (CChr.SL XLVIII 345): *Et nos quidem in nobis*, […] *imaginem Dei, hoc est illius summae trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.* […] *mihi esse me idque nosse et amare certissimum est.*

42 A. a. O., 345 f. Vgl. besonders trin X 8–19 (CChr.SL L, 325–332). und auch XI, 2, 6: *memoria*, *interna visione*, *voluntas* (CChr.SL L, 340).

43 *Vis memoriae*, das große Vermögen des Gedächtnisses, ist bei Augustinus der innere Mensch selbst, und zwar in seinem persönlichen Selberanwesen (*ego ipse sum*: conf. XI 17). Dieses besteht in weltweiter Offenständigkeit, sofern der Mensch das, was gewesen ist, was ist und auf ihn zukommt, zu verwahren und behutsam zu behalten vermag.

ist aus der gegenwärtigen, um sich selbst wissenden Liebe (*amor*, *dilectio*, *caritas*) zu verstehen,[44] die sich den Anderen zuwendet und ihr Sein bei ihnen hat. Darüber hinaus wird im übrigen, untermenschlichen (*infra nos*) Seienden die dreieinige Verfassung noch spurenhaft sichtbar als Sein (*esse*), Gestalt (*species)* und Ordnung (*ordo*)[45] sowie in der überlieferten Dreiteilung der philosophischen Disziplinen: In der Physik geht es um die Natur der Dinge (*de natura rerum*), in der Logik um die Begründung der Wahrheit (*de ratione veritatis*) und in der Ethik um die Vollendung im Guten (*de boni fine*).[46] Aber auch die Bürgerschaft Gottes (*civitas Dei*) selbst zeigt sich dreieinig: Sie ist von Gott gegründet, wird von ihm erleuchtet, freut sich an ihm: »Sie ist, sie sieht, sie liebt; aus Gottes Ewigkeit stammt ihre Lebenskraft, aus Gottes Wahrheit ihr Licht, aus Gottes Gutheit ihre Freude.«[47]

Sein, Wahrsein und liebendes Gutsein werden vom inneren Menschen aus als Abbild Gottes, als trinitarisches Urbild in Gott, und als sinnlich wahrnehmbare Spuren in der äußeren Welt durchgehend im Sinne der Transzendentalien erblickt. Um Augustins Entwurf dreieinig abgewandelter Transzendentalien zu würdigen, ist an die frühe Bahnung des Horizontes in der Zeit der Hinkehr zu einem christlichen Neuplatonismus zu erinnern,[48] in dem sich noch der Dualismus zwischen der eigentlich wirklichen, geistigen Welt und der körperlich-sinnlichen Schein-Welt folgenschwer auswirkt. Nicht der Mensch in weltoffener Leiblichkeit seines Existierens (als Mann und Frau) mit anderen in der Welt ist das Bild, der Erfahrungsort der Anwesenheit Gottes, sondern eigentlich nur der Geist (*mens*, *anima*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, *memoria*), der *im* vereinzelten Menschen ist. Aufgrund der Unbezweifelbarkeit des geistigen Selbstvollzugs geht die liebende Hinwendung zu Gott mit einem Rückzug aus der sinnlichen Wahrnehmung einher.[49] Trotz der späteren theologischen Wendung zu einem Kirchenverständnis als Leib Christi mit sakramentalleibhaftiger Praxis hat sich diese Grundintuition bei Augustinus kaum verändert.

---

44 Zur trinitarischen Einheit des Ternars *memoria*, *intellectus* und *voluntas* vgl. besonders das 10. und 11. Buch von Augustinus, trin. (CChr.SL L).

45 Augustinus, civ. XI 28 (CChr.SL XLVIII 348).

46 A. a. O., 25 (CChr.SL 344 f.).

47 A. a. O., 24 (CChr.SL 344): *est*, *videt*, *amat*; *in aeternitate Dei viget*, *in veritate Dei lucet*, *in bonitate Dei gaudet*.

48 Hier taucht der neuplatonische Gedanke auf, wonach der geistige Bereich in der gegenseitigen Durchdringung der ›Dreieinheit‹ von Sein, Leben und Denken (*esse*, *vivere*, *intelligere*) besteht, da im Geistigen alles Seiende lebt und denkt, alles Lebende insoweit lebt, als es ist und denkt, alles Denkende denkt, weil es ist und lebt. Erst im Bereich der irdischen Lebewesen entfaltet sich diese ›Dreieinigkeit‹ als eine Stufenordnung.

49 Beispielsweise Augustinus, trin. X, 10, 14 (CChr.SL L, 327 f.).

Dazu kommt noch eine Problematik: Die dreieinige Struktur der Selbsterfahrung legt Augustinus als Abbild des dreieinigen Gottes aus, dem Vater wird die »Einheit« zugesprochen, »Wahrheit« dem Sohn als dem Wort und »Gutheit« dem Heiligen Geist als der Liebe. Dadurch werden den göttlichen Personen je verschiedene transzendentale Eigentümlichkeiten zugesprochen, die aber doch aufgrund des einen, allwissenden und allmächtig-liebenden Wesens Gottes allen göttlichen Personen gemeinsam sein müssten. Dieses Verfahren der *Appropriation*, das im Ausgang von der sich vordrängenden dreieinigen Selbsterfahrung des menschlichen Einzelsubjekts das immanente Mysterium des dreieinigen Gottes auszulegen versucht, musste daher (wohl entgegen der Absicht seines Urhebers) für das theologische Verständnis die geschichtliche, biblisch-ökonomische Selbstoffenbarung Gottes in drei Personen nachhaltig verbauen und für das philosophische Denken den Eindruck einer durch trinitarische Offenbarung abgesicherten verbindlich-fixen Ordnung und Anzahl uranfänglicher Transzendentalien erwecken.

Für das augustinische Verständnis des Menschen als Bild Gottes dürfte indes die *personale* Grundkonzeption wesentlich sein. In der Person, wie jeder einzelne Mensch eine ist, findet sich das Bild Gottes, das Bild jener höchsten Einheit in drei Personen.[50] Der eine Gott wiederum besteht als untrennbare Einheit seines Wesens in dem reinen Aufeinanderbezogensein der drei Personen. Der Mensch ist Bild dieses Gottes in der Einheit seines Geistes. Bildsein als Abbild besagt, dass darin das Sein des Grundes, das Urbild, vergegenwärtigt, dargestellt und offenbar sowie mitgeteilt wird.

Der Mensch findet sich jedoch entzweit, außerhalb der Einheit mit Gott vor. In der Liebe Christi vermag er sich zu Gott zurückzuwenden, wodurch er seine Bestimmung als Bild Gottes vollzieht und sich nun auch als solches verstehen kann. »Wenn der [menschliche] Geist Gott liebt und folgerichtig […] sich seiner erinnert und ihn versteht, dann ergeht mit Recht das Gebot an ihn, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Denn wenn er Gott liebt, liebt er sich nicht mehr verkehrt, sondern richtig. Durch Teilnahme an ihm hat das Bild nicht bloß Bestand, sondern wird aus seiner Überalterung wieder erneuert, aus seiner Entstellung wieder hergestellt, aus seiner Unseligkeit wieder glückhaft.«[51]

---

50 Augustinus, trin. XV 7, 11 (CChr.SL L, 474): *Et una persona, id est singulus quisque homo, habet illa tria in mente vel mentem.*

51 Augustinus, trin. XIV 14, 18 (CChr.SL L, 446): *Cum autem Deum diligit mens et sicut dictum est consequenter eius meminit eumque intellegit, recte illi de proximo suo praecipitur ut eum sicut se diligat. Iam enim se non perverse sed recte diligit. Cum Deum diligit cuius participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformatione reformatur, ex infelicitate beatificatur.*

Wenn auch bei aller Ähnlichkeit des menschlichen Bildseins eine je immer größere Unähnlichkeit Gott gegenüber vorwaltet, ist es dem Menschen doch gegeben, mit dem ihn schaffenden und sich schaffend ihm offenbarenden und mitteilenden Gott eins zu werden. Die Erneuerung und ›Re-formierung‹ des deformierten Bildes ist aus der persönlichen Möglichkeit der Umkehr, Rückkehr, Heimkehr und Zuwendung zu verstehen, als Einswerden im persönlichen Verhältnis von Du und Du. Wiederum begegnen wir einer Identität im Geschehen, der Nichtzweiheit in personaler Liebe.

Eine *solche* Nichtzweiheit wird durch die sogenannte *henologische* Tradition des Platonismus aufgesprengt, wo das Eine (und Gute) als transzendenter Urgrund aller Dinge jenseits alles Seienden angenommen wird und weder zu den seienden Dingen gehört noch als Sein, das den Dingen zukommt, *universell transzendental* verstanden werden kann. Nicht erst spätere Denker wie *Philipp der Kanzler*, *Albert der Große* und *Thomas von Aquin*,[52] sondern schon Augustin weicht in dieser grundlegenden Frage des Seinsverständnisses, die heute wieder aufgebrochen ist,[53] von *Platon* und dem neuplatonischen Denkansatz ab. Zwar rezipiert Augustin den Ternar *esse*, *vivere*, *intelligere*,[54] den er sowohl der lateinischen Plotinübersetzung als auch der Schrift *Adversum Arium* III und IV des Neuplatonikers *Marius Victorinus* entnehmen konnte, doch folgt er nicht der Grundannahme *Plotins*, dass das *überseiende* Gute dem, »was nach ihm kommt« (zunächst der intelligiblen Welt), das Sein gibt, wobei es gibt, was es selbst nicht hat.[55] Das Eine ist deshalb zugleich auch das Gute, weil es als das höchste Prinzip aus dem Überfluss seiner nie erschöpfbaren Kraft absteigend eine ganze Hierarchie von Seinsstufen und Seienden hervorbringt. Es ist auch für Plotin gar »nicht zwingend notwendig, dass einer das, was er gibt, auch hat […]«.[56] Die Urquelle alles Seins ist nicht einmal metaphorisch oder analog so etwas wie Sein. Vom Einen-Guten (der Liebe) kann das Sein nicht einmal der Idee nach ausgesagt werden; es ist jenseits des Seins bzw. Seienden und ganz anders, als Sein

52 Vgl. dazu auch J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 201–204.

53 Nach J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, ist Gott mit *Platon* und *Plotin* jenseits des Seins zu denken und als der Liebende und Gute »vom Sein zu befreien (*libérer ›Dieu‹ de l'Être*)«, 92. Er ist somit nicht als Gegenstand der Metaphysik im Sein eingeschlossen.

54 Augustinus, trin. X 9, 13 (CChr.SL L, 326): *Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est et vivit et intellegit.* […] *Sic ergo se esse et vivere scit quomodo est et vivit intellegentia*. »Der Geist soll also nichts Fremdes seiner Selbsterkenntnis hinzufügen, wenn er hört, dass er sich selbst erkennen soll. Mit Gewissheit weiß er nämlich, dass er es ist [dem diese Weisung (*praeceptum*) ›Erkenne dich selbst!‹ gilt], er, der ist, lebt und einsieht. […] Er weiß also, dass er auf dieselbe Weise ist und lebt, wie die Einsicht ist und lebt.«

55 Plotin, Enn. VI 7, 15, 19.

56 Plotin, Enn. VI 7, 17, 1–6; dt. 271.

geschieht. Eine Konvertibilität von transzendentalem Sein, Eins- und Gutsein ist daher bei *Plotin* und vielen Neuplatonikern ausgeschlossen. Anders verhält es sich beim christlich gewordenen Rhetor *Marius Victorinus*, der den Ternar ›Sein, Leben, Denken‹ auf allen Ebenen der Realitätshierarchie und so gerade auch in der menschlichen Seele als einem Abbild Gottes wiederfindet.[57] Dieser Gedanke ist es, den Augustin, personal gewendet, als konvertibles Einssein von Sein, Gutsein abwandelt, wenn die menschliche Seele in ihrem tiefsten Grunde befähigt ist, sich dem Göttlichen willentlich zuzuwenden: »Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern auch, weil er sich in das Gedächtnis zu rufen, zu verstehen und zu lieben vermag, von wem er geschaffen ist. Wenn er dies tut, wird er selbst weise«,[58] wird das Ebenbild Gottes (in unmittelbarer Selbsterkenntnis) durch die Liebe zu Gott erst geschaffen.

3 Die Fassung der Quellen durch die lateinische Scholastik

Zu den bedeutendsten Lehrentwicklungen der Scholastik gehört die systematische Erfassung und Darstellung der Transzendentalien aufgrund nunmehr umfassender Rezeption sowohl aristotelischer als auch neuplatonischer Traditionsbestände. Man könnte daher eher von einer reifen Frucht als von einer höchsten Blüte hochmittelalterlichen Philosophierens reden.

3.1 *Philipp der Kanzler* (†1236)

Eine erste Fassung des Lehrstücks über die Transzendentalien findet sich in der um 1225–1228 entstandenen sogenannten »Summa quaestionum« oder »Summa de

57 Zur Problematik der Seinsfrage im Neuplatonismus vgl. M. Frede, Art. *Sein/Seiendes*. Für die Rezeption der Konvertibilität von Eins und Sein bei Augustinus wurde auch auf seine Auseinandersetzung mit stoisch-aristotelischer Popularphilosophie hingewiesen; vgl. dazu R. Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, 1. Kap.: *Die Begegnungen Augustins mit dem Aristotelismus*, 20–26; Abschnitt 24: *Die Konvertibilität von Eins und Sein*, 51 f.

58 Augustinus, trin. XIV 12, 15 (CChr.SL L/A, 442 f.): *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit.*

bono« Philipps des Kanzlers.[59] Als Kanzler der Universität von Paris war er der mit Jurisdiktionsgewalt ausgestattete Vertreter kirchlicher Autorität, der an der Spitze der Universität stand und die Grade verlieh. Schon der unmittelbare Einfluss dieses für neue Strömungen (aristotelische Philosophie) offenen Denkers und angesehenen Predigers kann wirkungsgeschichtlich für das Transzendentaliendenken der frühen Franziskanerschule (*Alexander von Hales*[60] *u. a.)* und der Dominikanerschule (mit *Albertus Magnus*[61] als Lehrer des *Thomas von Aquin*) kaum überschätzt werden.

Die von *Aristoteles* gewiesene Aufgabe der Erkundung der sogenannten *ídia* (lat. *propria*), der *Eigentümlichkeiten* des Seins/Seienden in Bezug auf sie selber und untereinander, finden wir bei Philipp dem Kanzler in systematisierter Erstprägung. Er rezipiert die Transzendentalien *Seiendes*, *Eines*, *Wahres* und *Gutes* in der durch *Augustinus* klassisch gewordenen Folge, spricht sie in Bezug auf sich als *prima*, ontologisch unüberbietbare Uranfänge und Ursprünge, an und bestimmt sie im Hinblick auf Gott und die Schöpfungsmannigfaltigkeit als *communissima*, unüberbietbar alles durchwaltende Gemeinsamkeiten,[62] deren Bezug aufeinander, ihre Konvertibilität, ausdrücklich herausgearbeitet wird.

Zur angemessenen Würdigung der in der Transzendentaliendiskussion Philipps grundgelegten Bahnungen ist es vorweg wichtig zu fragen, warum der erste systematische und relativ kurze Entwurf gleich ursprünglicher Transzendentalien am Beginn einer längeren Abhandlung steht, die unter dem Titel des Guten ein Kompendium christlicher Dogmatik und Moraltheologie darstellt. Soll im Grunde *alles Seiende* ebenso eins und wahr wie gut sein, dann kann sich das nicht aus einer neuplatonischen Vorliebe für den Vorrang des Guten vor dem Sein erklären. Wenn dennoch dem Gutsein ein Vorrang, wenn auch nur in der Ausführlichkeit der Behandlung, zugebilligt wird, fragt sich weiter, ob dieser Gedanke nicht in ausgleichender Spannung zu Erfahrungen der Zerrissenheit des Daseins, des Absurden, Missglückten, Furchtbaren, Bösen stehe.

Verschloss indes nicht der ›mittelalterliche Mensch‹ die Augen vor der Erfahrung des Zwiespältigen, der Macht des Unheilvollen, der Gewalt des Bösen und der

---

59 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, 3–36. Vgl. H. Pouillon, *Le premier Traité des Propriétés transcendantales: La »Summa de bono« du Chancelier Philippe*; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 25–40.

60 Vgl. J. Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 25–40.

61 Vgl. H. Kühle, *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien*, 129–147; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 48–70.

62 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, prol., 4: *Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum.*

Ohnmacht des Guten? Lebte er nicht im Glauben, dass im Grunde doch alles in Ordnung sei, während wir Heutigen diesen Glauben an eine illusionäre Intaktheit der Welt nicht mehr akzeptieren können, ja unsere Epoche als eine verstehen, die endgültig mit dem naiven Seinsvertrauen der Alten gebrochen hat? Unsere heutige Erfahrung von der Ohnmacht des Guten und der Übermacht des Bösen über das Gute stellt angeblich die mittelalterliche Auffassung vom Wahr-, Gut-, Eins- und Schönsein alles Seienden, insofern es ist, in Frage. Man hört oft, dass diese Auffassung eben dem mittelalterlichen Menschen entspreche: »Das Mittelalter lebte von einer Ordnung, die sich im Glauben und in der Hoffnung der Christen herausgehoben wusste über die Letztgültigkeit solcher Ohnmacht. Diese über die Natur hinausragende, auf die Gnade gegründete Zuversicht restituierte immer wieder das gefährdete naturale Vertrauen auf die Vor-macht des Seins über die Ohnmacht des Seienden.«[63]

Nun ist nicht zu bestreiten, dass unsere Erfahrungswelt und unser epochales Selbstverständnis heute ein anderes, vielfach widersprüchliches (beispielsweise pessimistisch oder optimistisch verstimmtes) ist, doch würde man gerade den hochmittelalterlichen Ansatz der Transzendentalienlehre völlig verkennen, wenn man ihn in Verbindung mit der naiven *Vorstellung* einer ›heilen Welt‹ brächte. Im Gegenteil, die ›Summe über das Gute‹ ist vom Anfang bis zum (unvollendeten) Ende eine Auseinandersetzung mit der christlichen Version des zoroastrisch-dualistischen Daseinsverständnisses, das im Frankreich von damals durch die noch immer anhaltenden Missionserfolge der sogenannten Albigenser (Katharer) von höchster Aktualität war.[64] Sie wurden als anarchistische Bedrohung der öffentlichen Ordnung und des ›kommunitären‹ Lebens gefürchtet und in mehreren Kreuzzügen bekämpft.

Die Albigenser (Katharer) gingen von Lebenserfahrungen aus, welche die Einschätzung der Welt als böse und als Hölle für berechtigt erscheinen ließen, konnte man doch im Neuen Testament die Bestätigung dafür finden, »dass die ganze Welt

---

63 So z. B. K. Hemmerles lesenswerte Einführung in die scholastische Transzendentalienlehre, in: *Vorspiel zur Theologie*, 74–88, hier 87.

64 Vgl. hierzu H. Pouillon, *Le premier Traité des Propriétés transcendantales*, 43, 55, 70 f., 74 ff., und S. Runciman, *Häresie und Christentum: Der mittelalterliche Manichäismus*; H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*; R. Darge, *»Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten«: Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft*, 326 ff. Nach *Darge* liegt »Philipps Grundlegung einer systematischen Transzendentalienlehre […] eine Rückbesinnung auf das christliche Schöpfungsverständnis zugrunde, die durch die Konfrontation mit der offensiv vordringenden Religion der Katharer hervorgerufen ist und direkt auf deren Weltverachtung antwortet. Diese – religiöse – Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft ist, wie ich meine, bisher zu wenig beachtet worden« (340).

im Bösen liegt« (1 Joh 5,19). Im Gegensatz zu heute, wo die Existenz Gottes nicht mehr für selbstverständlich gehalten wird und die Erfahrung schlimmer Zeiten immer häufiger durch einen aporetischen, agnostischen und schließlich indifferenten Atheismus beantwortet wird, verlangte damals die Frage, warum der gute Gott das Übel zulässt oder zulassen muss, eine theistische Lösung. Man konnte aus der üblen Grunderfahrung heraus folgern, dass der Teufel der »Fürst dieser Welt« (Joh 14,30; 16,11) ist und diese Welt entweder selber geschaffen, mindestens aber verdorben haben muss.

Aufgrund der Ablehnung des Glaubens an das Gutsein der Schöpfung wurde, wenn es darum ging, die Stellung des bösen Prinzips zum guten Gott und zur Erlösung zu erklären, der dualistische Mythos verschiedentlich ausgestaltet. Für die Katharer war hierbei von existenzieller Wichtigkeit, dass der Teufel auf Erden Macht besaß und der gute Gott zurücktrat. Weniger wichtig war, ob die beiden Gottheiten im Rang gleich waren (absoluter Dualismus) oder ungleich (relativer Dualismus): Der Teufel konnte wirklich der ›Gott‹ des Alten Testamentes sein oder nur lügnerisch, wenn er nichts als nur der missratene Sohn des guten Gottes war. Er hat sich seinen eigenen Herrschaftsbereich, die materielle Schöpfung, selber geschaffen, oder er hat die Welt nur erobert und verdorben. In jedem Fall hat er sich aus den himmlischen Lichtsphären reine Geister (Engelseelen) – Söhne und Töchter Gottes – einverleibt. Man konnte sich nun für eine in der beschmutzenden Materie gefangene, leidtragende Seele eines Engels halten, die im satanischen Reich der Finsternis Buße tun müsse und sich der Welt zu enthalten habe, um zum Himmel, zum Lichtreich, heimzukehren. Der gute Gott, der (vor allem) im Neuen Testament sprach, hat seinen (zumeist ›jüngeren‹) Sohn, Christus, diesen anderen seiner Engel, zur Belehrung der noch weltbefangenen Seelen über ihre Möglichkeit der Buße und ihre Rückkehr in die immaterielle Heimat gesandt. Diese dualistische Erlösungslehre übte starken aszetisch-moralischen sowie politisch-antiautoritären Druck aus. Sie kann heute als Versuch verstanden werden, in der durch grauenhafte Übel sich verdüsternden Welt mit der Erfahrung eigener Zwiespältigkeit und Selbstzerrissenheit – existenziell engagiert als jeweils ›mein Kampf‹ – durch eine Entlastungsideologie fertigzuwerden.

Die Bewegung der Katharer deutete man damals als gegenwärtige Erneuerung des ›Manichäismus‹.[65] Und genau diesen Manichäismus der Katharer spricht Philipp gleich im *Prolog* seiner Summe an, wo er den Lesern sein Vorhaben vorstellt: »Wie das Silber in den Bergwerken aus verborgenen Adern gleich wie aus seinen

65 Vgl. H. Pouillon, *Le premier Traité des Propriétés transcendantales*, 75 f.

Gründen (Prinzipien) ausfindig gemacht wird, so wird das Verständnis der Quaestiones aus der Gemeinschaftlichkeit der Prinzipien gleich wie aus verborgenen Adern herausgezogen, durch deren Unkenntnis das Übrige in Finsternis gehüllt wird. Und daher erleiden diejenigen im Glauben Schiffbruch, welche die Sinngründe der Prinzipien nicht kennen, [und das] wie die Manichäer.« Daher beabsichtigt Philipp hauptsächlich (*intendimus principaliter*), vom Guten zu handeln.[66]

Fragestellungen Philipps wie »Ob alles Gute dem Übel entgegengesetzt ist?«[67] oder »Dass das Übel weder Prinzip [der Dinge] noch Gattung sein kann«[68] setzen sich ausdrücklich mit dem Dualismus, wie ihn die Katharer vertreten haben, auseinander. Das Schlechte und Böse ist kein Seinsprinzip, keine Gattung (Bereich) des Seienden, sondern ein Mangel an Gutem. Die besonders von *Augustinus* gegenüber dem Manichäismus bereits ausgearbeitete und für die Scholastik typische privationstheoretische Deutung des Übels wird hier ausdrücklich rezipiert. In dieser ist das Übel seinem faktischen Wesen nach relatives Nichtsein (*abesse*: Abwesendsein, Wegsein, Ausbleiben, ursächliches Verfehlen der Seinsvollendung) des von sich aus Guten, das sich aufgrund der Macht des Guten und durch ihre Verkehrung geradezu ›vernichtend‹ auswirkt. Dies bedeutet alles andere als eine Verharmlosung des Übels. Die Privationstheorie ist gegenüber der das Übel verdinglichenden Annahme, dass es als in sich eigenständiger Seinsbereich bestehe, der in den Seinsbereich des Guten verstrickt ist, vielmehr eine Radikalisierung.[69]

Die mittelalterliche Transzendentalienlehre entspringt also nicht dem Vorgaukeln einer heilen Welt aus offenbarungstheologischer Voreingenommenheit. Sie folgt auch »nicht der üblichen theologischen Darstellungsordnung, in der die Betrachtung des Schöpfers der Betrachtung des Geschöpfes vorangeht. Nach dieser wäre am Anfang der »Summa de bono« eine Abhandlung über das göttliche Gute zu erwarten.«[70] Doch gerade dieses ist theologisch in seiner Herkunft und in seinem

---

66 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, 4: *Sicut argentum in mineriis ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia quaestionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur. Et ideo ›naufragaverunt circa fidem‹ rationem principiorum ignorantes, ut Manichei. De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet.*

67 A. a. O., quaestio 6 des 1. Teils der Summa: *Utrum omni boni opponantur malum*, 27–29, sowie q. 1 im 2. Teil, 39 ff.: *Utrum bono nature opponantur malum*.

68 A. a. O., q. 2 des 2. Teils der Summa: *Quod malum non potest esse principium nec genus*.

69 A. a. O., q. 6, 24: Philipp betont die Spannung zwischen dem Sein des Guten und dem Übel als dem Zurückweichen (*recessus*) vor dem Guten, dem privativen Schwinden (*defectus*) des Guten, dem Abwesen des Seins, das aufgrund der Natur des Guten ist. […] *malum relinquit esse, quia si aliquid malum, est; esse igitur non potest omnino abesse* […] *abest ab eo in quantum est, quia in quantum est per naturam bonum est.*

70 R. Darge, *Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft*, 324 f.

Walten das Strittige. Angesichts dieser Herausforderung war es Philipps Anliegen, vor allem das formale und innerliche Gutsein des geschaffenen Seienden aufzuweisen.[71] Wird jedoch vom Guten grundsätzlich und als solchem (*principaliter*) gehandelt, so erstreckt sich das auf die Theologie, betrifft sie und gehört zu ihr (*pertinet*).[72] Damit ist vorläufig geklärt, warum die »Summa« vor allem vom Guten handelt.

Um das Verständnis des Guten bzw. der Frage nach dem Sinn (*ratio*) des Guten neu zu wecken, wird (in Abwehr der manichäischen und auch der neuplatonischen Auffassung, die das Gute jenseits des Seins ansetzen) auf das *Sein* zurückgegangen, dessen Sinn als Eins-, Wahr- und Gutsein expliziert wird. Das anschauliche Bild von der Silbermine und ihren alles durchziehenden Adern empfiehlt in Auseinandersetzung mit dem neuen Dualismus einen Abstieg in die unterirdischen Gründe, von wo aus das Silber an den Tag heraufzufördern ist (*extrahitur*). Das »Verständnis der Fragen (*intelligentia quaestionum*)«, die den Gesamttraktat leiten, ist von einem *philosophischen* Grunddenken bestimmt, welches um ein ursprünglicheres, antidualistisches Verständnis des Guten im Kontext der Transzendentalien ringt. Allgemein kann gesagt werden: Die Antwort vieler mittelalterlicher Denker auf die Hoffnungslosigkeit und Weltverneinung ihrer Zeitgenossen war der Rückgang in den *nicht dualen Seinssinn der Gründe* (*principia*) alles Seienden. Ihr expliziter Denkanfang war ein ontologischer, kein theologischer.

Philipps »Summa« führt die Transzendentalien *ens*, *unum*, *verum* und *bonum* terminologisch als *principia* und *communissima* ein.[73] Was er hier unter Prinzipien versteht, setzt er als bekannt voraus. Prinzip besagt vorterminologisch, sinngemäß gedeutet, das, was gefasst hat (*id*, *quod primum cepit*), also ein anfängliches Nehmen, Empfangen und Sichgebenlassen. Terminologisch handelt es sich hier um *ontologische* Prinzipien, d. h. um Anfänge des Denkens, die dem Denken das ursprünglich zu Denkende aufbewahren, indem sie das Sein selbst zur Erfahrung kommen lassen und es (auch in seiner Unbegreiflichkeit) zu verstehen lehren. Von da her sind die angeführten Transzendentalien auch Ansprüche des Denkens an uns, und zwar insofern sie aus der Entsprechung des Denkens zum Sein schon gedacht wurden und dem Sinn *(ratio)* des Seins schon entsprochen haben. Wenn wir durch diese Prinzipien etwas als unmittelbar einsichtig (evident) erkennen, halten wir uns jedoch nicht beim Erkennen selber auf, sondern stehen vielmehr in reiner Durchsicht zur Sache, um die es geht. Die Sache, aus der das Denken uranfänglich schöpft, sind die An-

71 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, q. 9, 30.
72 A. a. O., prol., 4: Siehe oben Anm. 66.
73 Ebd., 4.

fangs- und Letztgründe, die aus dem Verborgenen ans Licht gebracht werden sollen.

Die Gründe und Anfänge des Denkens, aus denen Philipps Traktat schöpft, werden *communissima* genannt. Als solche bilden sie keine Vielzahl, sondern sind im Blick auf ihre Gemeinschaftlichkeit (*ex communitate principiorum*) zu denken. Die Gründe währen in höchster Gemeinschaftlichkeit (*communitas*), d. h. in unauftrennbarem Für- und Ineinanderdasein, und zwar als Versammlung ›Zusammenwohnender‹, die in einer alles überragenden Weise einander in Anwesenheit durchdringen und aneinander kommunizieren lassen. Diese *communissima* sind demgemäß durchgehend das Allem und Jeglichem Gemeinsame. Sie sind daher nicht als Begriffsallgemeines (oberste Gattungen, Prädikamente) misszuverstehen, da sie alles in generischen und spezifischen Differenzen auseinanderliegende Seiende sowie Singuläre gemeinschaftlich *(communiter)* durchwalten. Dazu kommt: Sie sind in der Weise des Geschaffenseins allen Dingen (dem in prädikamentaler = kategorialer Mannigfaltigkeit Auseinanderliegenden) gemeinsam eigen. Doch im eigentlichen Sinne sind sie nur Gott zuzuschreiben *(appropriatur)*.[74]

Die *communissima* sind das ontologisch Anfängliche und Erste (*prima*)[75] in einer Pluralität irreduzibler Grundbedeutsamkeiten und Seinsweisen, die man nicht auf ursprünglichere zurückführen kann (*non est ante ipsas in quae fiat resolutio*). Als Prima stellen sie *allererste einfache Intentionen* dar. Unter Intention ist hier ein ontologisch fundierender Sinngehalt (*ratio*) zu verstehen.[76] Die Intentionen sind als ›gleich ursprüngliche‹, aber voneinander unterscheidbare *condiciones concomitantes esse* vom Sein mitausgesagte Bestimmungen, die das Sein (den »Fluss der Dinge aus dem Allerersten«) gemeinsam begleiten: Eines (Einheit), Wahres (Wahrheit) und Gutes (Gutheit).[77]

Die *communissima* können als Prima (Anfangsgründe) nicht durch Rückgriff auf Früheres (noch Allgemeineres) definiert werden. Ihre deskriptive Definition sagt jedoch eine Zugabe (*additio*, *additum*) aus, welche die Seinsfülle des Seienden weiter entfaltet und dessen ihm eigensten Seinssinn weiter lichtet. Sie bringt daher sachlich nichts Weiteres (kein *suppositum*, keine allgemeine Natur, die ein Individuum besitzt) hinzu, sondern legt einen Sinngehalt (*ratio*) frei, der mit dem Seienden *konvertibel* ist, d. h. umwendbar und umgewendet eine andere Seite desselben Seins zu verstehen gibt. Philipp erarbeitet ausdrücklich die *Konvertibilität* der Eigentümlich-

74 Zu diesem Unterschied vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 29.
75 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, q. 9, 30.
76 A. a. O., q. 9, 30; vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 28 f.
77 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, q. 7, 26.

keiten des Einen, Wahren und Guten mit dem Seienden (*ens*) bzw. Sein (*esse*) und auch zwischen dem Wahren und dem Guten. Diese Dreiheit der transzendentalen Bestimmungen des Seins wird überdies mit der ursächlichen, grundgebenden Beziehung verbunden, in welcher Gott – das erste (anfängliche) Sein – zur Welt steht: als Wirkursache (*causa efficiens*), Vorbildursache (*causa formalis exemplaris*) und Zielursache (*causa finalis*). Das Eine entspricht der Wirkursache, das Wahre der Vorbildursache und das Gute entspricht der Finalursache. So weit der systematische Entwurf der *communissima* im Grundriss.

Philipp setzt bereits die Transzendentalien als überliefert und gegeben voraus, sein Interesse gilt den sie umschreibenden und positiv hervorhebenden Definitionen; er spricht auch von *notificationes* (von *notus facere*): Bekannt-, Offenkundigmachungen.[78] Obwohl dem mit dem Sein konvertiblen *Einssein* keine eigene *Quaestio* gewidmet ist, wird es als *Leitfaden* zur Bestimmung der übrigen Transzendentalien (Wahrheit, Gutheit) herangezogen[79] und noch dazu in der von Philipp ausdrücklich bevorzugten *negativen* Bestimmung: als die *indivisio* (Ungeschiedenheit und Unzertrenntheit, Ungeteilt- und Unzerteiltheit) des Seienden.[80] Das Seiende ist ein *ens indivisum*. Die *indivisio* expliziert ihrem Seinssinn gemäß das Seiende in seinem Einssein[81] und hält es frei von Aufteilung.[82] Wahrheit ist das Ungeteiltsein des Seins und dessen, was ist. Gutsein ist das Ungeteiltsein von Potenz und Akt in Ausrichtung auf deren Zielbestimmtheit.[83] Dies ist verdeutlichend als Nichtzweiheit der Seinsmächtigkeit des wesenhaft Möglichen im Aufgang bzw. Aufgegangensein in die Vollendung zu verstehen. Der Akt ist nicht vom Agieren her, sondern von der Hinordnung auf sein Ziel, das Um-willen-seiner, als das ›Er-gänzende‹, Ganzmachende verstanden.[84] Dementsprechend besagt das Übel in allem Zerstörbaren keine völlige Abtrennung des Aktes von der Möglichkeit bzw. von der Materie, niemals eine Totaldestruktion des Aktes, aber ein Verfehlen und einen Mangel (*defectus*) in seiner Hinordnung auf das, worum es letztlich geht: seine Vollendung im Sein.[85]

78 A. a. O., q. 1, 6.
79 A. a. O., q. 1, 87: *Per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum.*
80 Ebd., 6 f.; q. 2, 10 f.; q. 3, 17.
81 A. a. O., q. 7, 27: *unum non ponit super ens nisi indivisionem.*
82 A. a. O., q. 1, 7: *›indivisum‹ enim ponit ens et privat ab ente divisionem.*
83 Auf die Problematik der durch Unteilbarkeit und nicht positiv durch ihr Verbundensein bestimmten Einheit wurde in *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1: *Vierter Exkurs*, 6.2, 6.2.1, 6.2.3 c), ausführlich eingegangen.
84 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, q. 3, 19: *Actus non dicitur actio, sed complementum per modum finis*; vgl. auch a. a. O., q. 7, 27.
85 A. a. O., q. 1, 8: *Malum autem ponit ante se potentiam et privat actum*; q. 6, 23 ff.; Teil II, q. 1, 40: *malum ante se relinquit possibile, et hoc ipsum possibile sit bonum.*

Aus dem späteren Blickwinkel der Kontroversen um das Subjekt der Metaphysik[86] erscheint bei Philipp das Verhältnis von Ontologie und Theologie noch ungeklärt und unausgewogen. Die Transzendentalien sind nur in einem ersten, ausgezeichneten Seienden, nämlich in Gott, *absolut* konvertibel,[87] aber nicht so in den Dingen, die aus dieser Wirk-, Vorbild- und Finalursache fließen, da jedes Ding nur *eines* (von vielen), Abbild der Wahrheit ist und es in gewisser Hinsicht (*secundum quid*)[88] im Guten um es selbst geht. *Hannes Möhle* hat darauf hingewiesen, dass durch den Rückgriff auf den »Leitfaden der Kausalität« die transzendentalen Bestimmungen von einem ersten ausgezeichneten Seienden her verstanden werden. Eine solche Metaphysik wäre demnach »in einem gewissen Maße Onto-theologie«.[89] Sie würde dann als Erste Philosophie mit zwei dem Rang nach aufgereihten Subjekten, Gott und der Kreatur, ihren Ausgang nehmen. Ohne hinreichende ontologische Erfahrung wird ein höchstes Seiendes vorgestellt und vorausgesetzt, dem nachträglich zu dieser Annahme die Verursachung des Geschöpfes zugeschrieben wird. Anderseits hat Philipp, wie schon gesagt, für den zu bahnenden Weg eine andere Richtung gewiesen: Wenn er in seiner ›Transzendentalphilosophie‹ vom geschöpflichen Seienden ausgeht, wird dieses »im Vergleich zur herkömmlichen christlich-neuplatonischen Deutung nicht nur deutlicher in seinem inneren wesentlichen Gutsein gesehen, sondern auch nachdrücklicher in seiner relativen Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit gegenüber dem göttlichen Guten anerkannt«.[90] Unter konsequenter Freilegung dieser Erfahrungsbasis weitergedacht, käme dann ein überseiender und unbegreiflicher Gott als der ergründete Grund der Ersten Philosophie (insoweit sie Wissen um die mit dem Seienden konvertiblen Transzendentalien ist) infrage. Ihm begegnen wir bei Thomas von Aquin.

3.2 *Thomas von Aquin* (um 1225–1274)

Für Thomas sind die Transzendentalien bereits das eigentliche Thema der ›*ersten* Philosophie‹, der Metaphysik, die diejenige philosophische Wissenschaft ist, mit der philosophisches Denken den Anfang machen muss, d. h., die das Denken

86 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 445–462.

87 Das wird von Philippus Cancellarius ausdrücklich vom Wahren und Guten ausgesagt, in *Summa de bono*, Bd. 1, q. 3: *Et cum dicitur quod verum et bonum intelligitur tantum de vero quod continuatur cum ente primo.*

88 A. a. O., q. 1: *In Primo ergo absoluta bonitas, in aliis secundum quid.*

89 H. Möhle, *Zur Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, 117.

90 R. Darge, *Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft*, 334.

des Ganzen und des Grundes überhaupt erst eröffnet.[91] Der Titel *transcendentes* geht (noch vor 1234) auf *Roland von Cremona* zurück, der 1229 unter Philipp dem Kanzler als erster Dominikaner in Paris die Lehrbefugnis erhielt.[92] Wenn Thomas von Aquin sagt, etwas sei *de transcendentibus*, so heißt das, es gehört zu den Transzendentien. Er verwendet dieses Verbalnomen bereits wie einen Ausdruck, dessen Wort- und Sachbedeutung als bekannt vorausgesetzt werden kann:[93] Transzendentien übersteigen (*transcendere*) in Bezug auf das Seiende auch die höchsten Gattungen (*praedicamenta*, Kategorien), die an ihnen teilnehmen, die nur besondere und nicht allgemeine Weisen des Seins (*modi generaliter consequens omne ens*) darstellen.

Transzendentien (*nomina transcendentia*[94]) *drücken näherhin eine innere Ordnung* des Seienden aus; auf ihre Anzahl hat sich Thomas niemals völlig festgelegt. Ein gewöhnlich an der Feststellung einer Anzahl von Transzendentalien interessierter Interpret hält ›Transzendentalien‹ für einen Sammelnamen, was – insofern man sie aufzählen kann – nicht unrichtig ist. Damit wird aber die denkerische Grundhaltung des Thomas verfehlt, dem an der Offenheit für die Fülle des Seins mehr lag als am Festlegen einer fixen Anzahl von Transzendentalien und ihrer abschließenden Systematisierung.

Thomas steht bereits in einer arabischen sowie dominikanisch-scholastischen Tradition, wenn er in *De veritate* die Zusammengehörigkeit von sechs Transzendentalien (*ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*)[95] entfaltet. Die zur Seinsauslegung kanonisch gewordene Dreiheit von Einssein, Wahrsein und Gutsein ist hier aufgebrochen und ergänzt durch *res* und *aliquid. Res*, das Ding, ist das, was ist (*quod est*); es bringt das Seiende (nicht bloß den Sachgehalt einer Realität) in seinem Wassein und Wesen zum Ausdruck.[96] Das Wesen ist die Art und Weise, wie und als was etwas am Sein teilhat. Ist Seiendes ›das, *was* ist‹, so lässt sich das immer abgründig Bedeutsame, Bedeutungsvolle und uns Ansprechende, dieses »Was« (*quidditas*, *essentia*), das es ist und sein kann, hervorheben. Das Seiende ist »das, was eine Wesenheit oder Washeit hat«, und insoweit ist es in sich ungeteilt *eins* und daher wie-

91 Hierzu vgl. J. A. Aertsen, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*.
92 Vgl. H. Pouillon, *Le premier Traité des Propriétés transcendantales*, 44, der sich auf Rolands *Summa theologica* bezieht: Paris, Bibl. Mazarine, Hs. 795, fol. 7vb: *Nisi esset unum de transcendentibus, scilicet ens, unum, aliquid res*.
93 Vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 71 ff.
94 Thomas von Aquin, De ver q. 21, a. 3.
95 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1; q. 21, a. 3.
96 Vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 193–199.

der auf das mit dem Einssein identische Seiende rückführbar.[97] Indem es Etwas ist, ist es Seiendes.

Unter dem *aliquid* ist wörtlich »ein anderes Was« (*aliud quid*) zu verstehen. Dieses Etwas-anderes-Sein meint nicht (nur?) das andere von beiden (*alterum*) innerhalb der Entgegensetzung von »das Eine und das Andere«, sondern das andere von mehreren. Sein teilt sich dergestalt mit, dass es durch seine Mitteilung zwar verteilt, aber in dieser Verteilung gleichwohl nicht zerteilt wird. Es fällt daher nicht als Zertrenntes auseinander und verliert nicht sein eigenes Wesen, die Einheit des in sich Zusammengenommenen. Seiendes ist daher gerade in seinem Anderssein (*divisum ab alio*) an ihm selbst rückführbar auf das transzendentale Einssein, es ist das *unum* (*indivisum in se*) selber, das nicht zu verwechseln ist mit dem numerisch Einen, das zur Kategorie der Quantität gehört.[98]

Der zukunftsträchtige Keim dieses Gedankens wird nicht erkannt, wenn man es bei der thomasischen Rückführung des Andersseins auf das Einssein bewenden lässt. Es entspricht dem im jüdisch-christlichen Raum motivierten Denken, das Anderssein des Anderen nicht nur auszuhalten, sondern unbedingt zu wahren.[99] Das heißt hier ontologisch formuliert: Besteht das Seinsgeschehen gerade in dieser sich mitteilenden Verteilung, der Ausfaltung zur Vielfalt, der Wahrung des Mannigfaltigen in seinem Anderssein, dann muss die Vielfalt selbst (zusammen mit der Einheit) als *transcendens* aufgefasst werden. Im Gegensatz zum Vorrang der metaphysischen Einheit vor der Vielheit verschiebt sich nun bei Thomas das Verhältnis der Einheit zur Vielheit, insofern ausdrücklich die Transzendentalität des Vielfältigen (in seinem Anderssein?), und das heißt auch dessen Vollkommenheit, herausgestellt wird. Bleibt zwar der grundsätzliche Vorrang der Einheit über die Vielheit noch erhalten, so wird doch ebenso das Seiende als Vieleinheit, als in sich Differenziertes, Geordnetes, Strukturiertes anerkannt – ein existenziell bedeutsamer Gedanke, der gegen die monistischen, unitaristischen und totalitaristischen Neigungen steht, die das Mannigfaltige miteinander verschmelzen, einander unterordnen oder zum Verschwinden bringen wollen. Noch nicht ausdrücklich wird das transzendentale Einssein als die die Pluralität integrierend-befreiende Liebe verstanden, als jenes Einigen und Vereinigtwerden, das innere Vielheit nicht nur zulässt und *integer*, d.h. unver-

97 Thomas von Aquin, In Met IV, 2, nr. 553: *Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.*

98 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1: »Ontologie der Einheit und Mannigfaltigkeit bei Thomas von Aquin«, 493–500.

99 Siehe a. a. O., 6.2.2: *Das Anderssein des Seienden* und 6.2.3: »Transzendentale Vieleinheit der Seienden und Seinskonstituenten«.

sehrt bewahrt, sondern über die quantitativ-numerische Beschränktheit hinaus zur Teilnahme am Ganzen ruft, befähigt und so auf das Niveau des Ganzen erhebt, neu qualifiziert und entfaltet. Ansätze dazu sind bei Thomas aber jedenfalls erkennbar, worauf unten noch einzugehen ist.

Die mit dem Seienden konvertiblen Transzendentalien besagen in gewisser Weise *dasselbe* wie das Seiende. Sie sind keine Synonyme, sonst wären sie »leeres Gerede« (*nugatio*); sie sagen, was Seiendes eigentlich heißt; sie explizieren den Sinn von Sein und drücken ihn in uneingeschränkter Weite, Tiefe und Fülle aus. Sie bilden so eine »Zugabe zum Seienden« (*additio ad ens*), die uns bloß in unserem Vernehmen des Seienden selbst aufgeht (*additio »secundum rationen tantum«*) und uns dieses gerade in seiner Anfänglichkeit und Selbigkeit eröffnet. Damit wird ausdrücklich angesprochen, dass es darum geht, das Seiende reduplikativ *als* Seiendes, d. h. in seinem *Sein*, zu sagen, und zwar nicht mit neuen Wörtern, sondern mit anderen Worten, nicht im Sinne einer leeren Tautologie, die das Gleiche über Dasselbe sagt, sondern durch ein Sagen Desselben vom Selben in seiner Weite, Tiefe und Fülle. Das geschieht nicht dort, wo das Sein nur unter Einschränkung ausgesagt wird: in Seinsabstufungen, bestimmten Seinsgraden, die der Natur eines Seienden etwas hinzufügen (wie die verschiedenen Akzidenzien, die selbstständigem Seienden in seinem Sein etwas eigenständig beibringen, indem sie dessen jeweiliges Durch-sich-selbst-Sein entfalten). Erst recht wird der ursprüngliche Seinssinn nicht uneingeschränkt erfasst, wenn man sich nur auf das Wassein des Seienden konzentriert und es durch einen Begriff (*conceptus*) feststellt. Der Wesensbegriff wird in der Wesensdefinition durch einschränkende Bestimmungen expliziert, indem der Artbegriff den Gattungsbegriff dem Umfang nach einschränkt und inhaltsreicher bestimmt. Transzendentale Namen bringen also im Gegensatz zu einschränkenden Kategorialbegriffen bzw. Wesensdefinitionen uneingeschränkt etwas zur Sprache, das durch das Wort ›Sein‹ als solches noch nicht explizit gesagt ist.[100]

Das Gesagte verdeutlicht Thomas durch das Grundwort *modus*, das hier so viel besagt wie die Art und Weise von etwas zu sein, eine *Seinsweise* (*modus essendi*). Hierbei wird das Eigentümliche der transzendentalen Seinsweise, insoweit sie alles Seiende ganz allgemein begleitet und aus ihm folgt, der *modus generaliter consequens omne ens*, vom jeweils kategorial bestimmbaren Seienden als *aliquis specialis modus entis* abgehoben. Die transzendentalen Seinsmodi sind daher auf die Weise innerer Abwandlung bzw. Modulation allen wie immer gearteten Seienden gemeinsam.

100 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1: *ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*.

Für das Verständnis der Transzendentalien bei Thomas ist es grundlegend, dass der Mensch in seinem Denken und Dasein den Anfang mit dem Sein nimmt. Dem entsprechend sagt Thomas: »Was die menschliche Vernunft zuerst als das gewissermaßen Offenkundigste vernimmt und wohinein sie alle ihre Begriffe [Verstehensweisen?] auflöst, ist das Seiende.«[101] Irritieren kann, dass das Vernehmen nicht mit dem Sein (*esse*), sondern dem Seienden (*ens*) seinen Anfang zu nehmen scheint. Doch ist für die relevanten Texte zu berücksichtigen, dass Thomas Seiendes in seiner Anfänglichkeit und Ursprünglichkeit nicht bloß ontisch oder gar nur als Vorhandenes meint, sondern das Seiende *als solches*, das Seiende hinsichtlich seines zeitwörtlich und ereignishaft zu verstehenden Seins: in der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Seiendes wird auf dem Grunde seines Seins durch sich selbst und von ihm selbst her von der menschlichen Vernunft als das Bekannteste, Vertrauteste und so gewissermaßen Offenkundigste (*quasi notissimum*) vernommen und alles andere (Transzendentales, Kategoriales) nur durch eben dieses Sein der Seienden. *Ens* steht also hier für das Seiende in seinem Sein, das zuinnerst die Dinge begründet und als Sein in ereignishafter Abgründigkeit und im Überfluss waltet.

Der Seinsbezug der menschlichen Vernunft ist hier als Vernehmen, als Empfängnis (*conceptio*) – gleich dem Empfangen und Gebären eines Kindes – zu verstehen.[102] Sein (als Anwesen) ist nicht das begrifflich Erste und Erst-Ergriffene (*conceptus*), mit der die Vernunft ihren Anfang nimmt, sondern ihr Erst-Vernommenes, das, was sie in sich empfängt. Die Weise dieser Empfängnis wird als etwas zuhöchst Offenbares und Bekanntes (*quasi notissimum*) angesprochen – also die höchste Weise des Gewahrwerdens und des ›Inneseins‹.[103] Das Adverb *primo* meint hier nicht das zeitlich Erste, den Beginn, sondern das sachlich Erste, den Anfang und Ursprung, auf das Späteres, Entsprungenes zurückgeführt werden kann. Auch kann, was für uns gewöhnlich (abseits von allen Erwägungen: *quasi*) das Bekannteste oder Allernächste ist, noch unbeachtet, vergessen, unerkannt fremd und befremdend sein. Ist das Sein das ursprünglich Vernommene der Vernunft, dann ist die Vernunft selbst

101 A. a. O., q. 1, a. 1: *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*.

102 Vgl. R. J. Mayer, *De veritate*: *Quid est?*, 86–92: *Denken ist wesenhaft Seinsdenken*. Hier besonders 91, Anm. 2: »Während das lateinische *conceptus*, d. h. das Empfangene, für das gewöhnliche Verstehen eines Wesens steht, wird es von Thomas nie zur Beschreibung des Seinsvernehmens gebraucht, das ausschließlich als *conceptio* benannt wird.« Auf den Unterschied zwischen *conceptio* und *conceptus entis* macht schon G. Siewerth, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, 20, aufmerksam; zum Primat des Seins vor jedem Begriff vgl. auch R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 101–108.

103 *Notus* kommt von *nosco*. *Noscere* bedeutet nach K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, eigentlich »Innewerden«.

als nichts anderes denn »als Vermögen der Seinsempfängnis« gedacht.[104] Der Bezug der Vernunft zum Sein kann daher nicht hergestellt oder gesetzt werden, sondern was immer die Vernunft bedenkt, vernimmt sie als seiend, was noch nicht heißt, dass sie Sein und Seiendes ausdrücklich reflektiert thematisiert. Die Vernunft vernimmt das Sein nicht zufällig oder gelegentlich, sondern ist ihrer Herkunft nach *wesentlich* Seinsdenken. Sie verdankt sich gerade im aktiv vernehmenden Empfangen (als *intellectus agens*) dem sich zu vernehmen Gebenden, sich ihr Zusprechenden, der Seinsmitteilung (*esse communicare*), welche ihr die Möglichkeit des Vernehmens allererst eröffnet. Das von ihr ursprünglich Vernommene – das Sein als das Denkbare (*intelligibile*) und das Vernehmen der Denkbarkeit (*intelligibilitas*) der Offenbarkeit des Seienden und des Offenbarseins – ist daher ihr eigener Ursprung.[105]

Im Gang der Entfaltung der Transzendentalien folgen bei Thomas auf die dem Seienden in sich selbst (*in se*) eigenen Seinsweisen (*res*, *unum*, *multitudo*, *aliquid*) jene, die ihm in dessen Hinordnung auf ein anderes (*in ordine ad aliud*) eigen sind. Nach *Jan A. Aertsen* liegt »das Neue der thomasischen Analyse« gerade hier bei dieser zweiten Gruppe der Transzendentalien (*verum*, *bonum*).[106] Diese sind »im Hinblick auf die Überein- und Zusammenkunft (*convenientia*) des einen Seienden zum anderen nur möglich, wenn man etwas annimmt, das von Natur aus dazu angelegt ist, mit allem Seienden zusammenzukommen (*convenire*). Dies aber ist nun die [menschliche] Seele, die in gewisser Weise alles ist.«[107] Diesen aristotelischen Gedanken verdeutlicht Thomas noch im Blick auf den Menschen mit einer Verschiebung der Betonung von der Geistseele auf den (ganzen) Menschen: »Dem Menschen ist die Seele gegeben […], damit der Mensch in gewisser Weise [seines Anwesens] das Ganze des Seienden sei.«[108] Der Mensch ist durch seine *anima humana* leibhaftiger Allbezug. Er wird aus diesem Seinsverständnis in seiner Einzigartigkeit, Würde und Aufgabe wahrgenommen, und zwar aufgrund seiner Seele. Diese ist etwas, das dazu »bestimmt (geboren) ist, mit allem Seienden übereinzukommen«.[109] So ist der Mensch mit anderen Worten das *weltoffene* Wesen, wenn wir Welt als Offenheit des Seins im menschlichen Dasein verstehen. Darin beruht der ontologische Vorrang des menschlichen Daseins vor allen anderen Lebewesen – weitab von einer Gehirnhypertrophie der Animalität oder von einer transzendentalen Subjektzentriertheit

104 R. J. Mayer, *De veritate*: *Quid est?*, 91, Anm. 2.
105 Vgl. a. a. O., besonders 102–111.
106 J. A. Aertsen, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, 90; ders., *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 256–262.
107 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1.
108 Thomas von Aquin, De an III, 13.
109 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1: *quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima.*

auf autonomer Vernunftbasis bzw. einer Anthropozentrik, die der Kosmozentrik entgegengesetzt wird. Der Aufgang menschlichen Daseins im und aus dem Bezug zum Wahr- und Gutsein als Welt- bzw. Seinsbezug ist das Neue gegenüber *Philipp dem Kanzler*, der sich durch die negative Bestimmung des Einen, Wahren und Guten den Weg dahin verbaut hat – ausdrücklich sagt Thomas vom Wahren, es schließe in sich keine Beziehung zur Vernunft ein.[110]

Aus der konzentrierten Rezeption aristotelischer Gedanken bestimmt Thomas die Zugehörigkeit des Menschen zum Sein, die aus der Beanspruchung des Menschen durch das Sein gedacht wird, in seinen Seinsmodi näher: »In der Seele aber gibt es eine Erkenntnis- und Strebekraft. Die Zusammenkunft eines Seienden mit dem Streben drückt der Name [nicht Begriff!] gut (*bonum*) aus. […] Die Zusammenkunft jedoch eines Seienden mit der Vernunft drückt der Name wahr (*verum*) aus.«[111] Erkennen und Wollen (Lieben) sind nicht etwas rein Psychisches im Menschen, mit dem dieser sich leiblos auf das Ganze beziehen kann, sondern im Grund seines auf den Leib hingeordneten Wesens (der menschlichen Seele) ist *der Mensch* (im Sinne einer Vollzugsidentität) das Ganze des Seienden, und zwar insofern er sich als selbst Erkennender und Strebender (Liebender) aus dem Sein her gegeben erfährt, da zu sein hat und sich vom Sein in Anspruch nehmen lässt.

Vollzieht der Mensch das, was er sein kann, die ihm gegebene Seinsmöglichkeit (Offenheit), so wird er als der Wahrnehmende (leibhaftig) *eins* mit allen wahrnehmbaren Seienden hinsichtlich ihrer Wahrnehmbarkeit, als der Verstehende *eins* mit allem Verstehbaren (Wahren) hinsichtlich seiner Denkbarkeit, als der Wollende *eins* mit allem Erstreb- und Bejahbaren (Guten) hinsichtlich seiner Bejahbarkeit. Du selbst bist es, dem leibhaftig wahrnehmend, erkennend und liebend aufgegeben ist, das Ganze zu sein. Die *Aufgabe* (*natum* […] *convenire*), die für jede(n) darin liegt, jenes Übereinkommen, Zusammenkommen und Übereinstimmen von Mensch und Seiendem im Ganzen (selber auf Grund seines Seins) zu vollziehen, kann als die »*Wesensaufgabe*« des Menschen angesprochen werden.[112] Sie wird jedoch von Thomas im Sinne befreiender Nichtzweiheit des Einswerdens im Allbezug weder als alltäglich praktisch-ethischer Vollzug noch als kontemplative Übung thematisiert. Und damit droht die eigentliche (nicht die historische!) Quelle der Transzendentalienlehre, die in dem sich ereignenden Sein des Daseins und dem ihm entsprechenden (konvenienten) Selbstvollzug liegt, sich durch Intellektualisierung allmählich zu verflüchtigen.

110 Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, Bd. 1, q. 2: *Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum*.
111 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1.
112 G. Pöltner, *Vorläufer des Ereignisdenkens*, 115.

Sachlich weiterführend ist die Diskussion, ob und wie Thomas seine Metaphysik der Transzendentalien noch weiter ausgeführt hat:[113] Wie vor allem *Günther Pöltner* überzeugend gezeigt hat, erweist die thomasische Phänomenanalyse *das sich gewährende Sein* auch als *transzendentale Schönheit* (*pulchritudo*).[114] Schönheit ist letztlich nicht durch »Definitionsmerkmale oder Schönheitskriterien« ontisch-kategorial zu erfassen, sondern »eine Weise des seinsverstehenden Weltbezugs«, der über den erkennenden (zur Wahrheit) und strebend-handelnden (zum Guten) hinausgeht: Das Schöne, transzendental verstanden, »ist nicht auf den kategorialen Bereich eingeschränkt, sondern findet sich in allen Kategorien. Wir sprechen von einem schönen Gespräch, einer schönen Zeit, wir nennen die Anwesenheit von Menschen [schön], wir nennen ein Fest schön, bezeichnen Gebrauchsdinge und Kunstwerke als schön. Das Wort ›schön‹ wird analog gebraucht. Das Schöne lässt sich – ebenso wenig wie das Gute [und alle anderen Transzendentalien] – [streng begrifflich] definieren.«[115] Dem Schönen begegnen wir, wo das Viele sich in die Einheit der Ordnung fügt und sich so gegeben ist, dass es voll und ganz zum Ende, zur ›Voll-endung‹ gekommen ist. Als *integritas sive perfectio* ist es auf seine Weise konvertibel mit dem Einen und dem Guten. In diesem Sinne meint Schönheit auch so viel wie *proportio debita*: »wesensentsprechendes Verhältnis einer Mannigfaltigkeit bzw. Übereinstimmung«.[116]

»Schön ist die wesengerechte Gliederung eines Ganzen, das abgestimmte Verhältnis der Teile im Hinblick auf das Ganze […]. Ordo, proportio, consonantia, harmonia, commensuratio: all diese Titel nennen die Einheit als Einheit, d.h. die Einheit als Fügung und Einstimmung«,[117] die vollkommene Einheit des Unterschiedenen »als Einklang und Zusammenklang«.[118] Hier sind wir offenkundig mit Thomas unterwegs zu *positiven* Bestimmungen der nur negativ als Ungeteiltsein bestimmten Einheit. Das *debitum* der *debita proportio* »ist das dehabitum, dasjenige, was von wo anders her gehabt wird, was empfangen ist«.[119] Schönheit waltet weiter als *claritas* (*splendor*, Glanz, und *color*, Farbe)[120] und ist so »Höchstmaß an Erschlossenheit«, an (leibhaftigem) Unverborgensein (Wahrheit). Sie ereignet sich als vollkommene Repräsentation, »die Gegenwart der Gabe«, »das Da-sein des Geschenks«.[121] Besonders

113 Vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 335–359.
114 Vgl. G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin.*
115 G. Pöltner, *Philosophische Ästhetik*, 58–68, hier 59.
116 A. a. O., 58.
117 G. Pöltner, *Schönheit*, 182 f.
118 A. a. O., 20.
119 A. a. O., 185.
120 Vgl. a. a. O., 184–187.
121 A. a. O., 185.

im Schönen enthüllt sich somit das thomasische Ereignisdenken. »Im pulchrum ist diejenige positiv verstandene Einheit gegeben, in welche der transzendentale Unterschied von bonum und verum zurückweist.«[122] Zur philosophierenden Aussage, an allem Sein schlechthin sei der Abglanz ewiger Schönheit und Güte wahrzunehmen, urteilt *Hans Urs von Balthasar* in seiner Geschichte der Ästhetik des Schönen im Raum der Metaphysik: »Diese Aussage verstummt, geistesgeschichtlich betrachtet, nach Thomas. Seine Ontologie, die sie trug, blieb ohne Nachfolge – wenn man solche im Sinn einer elementaren geschichtsmächtigen Seinserfahrung versteht.«[123]

Dennoch wird man *Aertsens* historisch-kritisch überzeugendem Nachweis zustimmen, dass »das Schöne im Mittelalter kein eigenständiges Transzendentale war […]: Das Schöne liegt in der Ordnung von wahr und gut beschlossen«.[124] Doch auch bei Pöltner wird das Schöne nicht an die klassische Ordnung der Transzendentalien irgendwie als etwas ›Selbständiges‹ angehängt. Vielmehr ist er an der über die kritisch-historische Forschung hinausgehenden Interpretationsaufgabe orientiert, welche die von Thomas gedachte Sache der Seinserschlossenheit weiterzudenken sucht. Dabei kommt Pöltner eigentlich zum selben (wenn auch keineswegs gleichen!) Ergebnis wie Aertsen, wenn er weiter aufschließt, *wie* im Gut- und Wahrsein zusammen als einer Übereinstimmung von Mensch und Sein das Schöne in seiner ursprünglichen Einheit gegenwärtig und gegeben ist.

In der Zusammenschau thomasischer Aussagen bringt Pöltner bei Thomas Ungesagtes zur Sprache.[125] Wenn wir uns auf die Erfahrung mit dem Schönen als sol-

---

122 A. a. O., 74.

123 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3/1: *Im Raum der Metaphysik*, 371.

124 J. A. Aertsen, *Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter*, 22.

125 Pöltner besinnt sich hierbei auf die einigende Einheit alles Wahr- und Gutseins. Die Schönheit waltet ja als die Übereinkunft, als Bezugsidentität des Unterschieds von *ens* und *anima humana*, und zwar dann, wenn diese Übereinkunft »ungeschuldet aufgeht« (*Schönheit*, 186) und uns »beglückt, weil in ihr die *anima* selber in die ungetrübte Übereinstimmung mit sich geführt wird. Im erfüllten Augenblick der Schönheit« (ebd.) geht uns auf, »es ist gut zu sein, und dies ist wahr« (193); und weiter: Wo wir der Übereinstimmung als Übereinstimmung innewerden, dort erfahren wir sie als eine *convenientia data*, d. h., alles, was ist, das ist »sich selbst gegeben und mit sich selbst beschenkt« (195). Das Sein des Seienden erweist sich daher als *»esse receptum vel participatum«*, als Gabe und Anteilgabe an sich. Seiendes subsistiert, gibt sich, ist für sich da, ereignet sich in einer ontologischen »Bewegung des In-sich-Stehens und Von-sich-aus-Daseins« (41), und zwar in der Einheit des *esse ipsum* (als das Wodurch, in dem das Seiende Grund hat, sich als wirklich vollzieht) und seiner *essentia* (als das Worin, in dem das Seiende sich zur Gestalt versammelt, real sein kann). »Die Unterscheidung von Gabe (*esse*) und Empfängnis (*essentia*) konstituiert allererst das Seiende. Es *ist als* diese *Differenz*« (196). »Die Gabe ist so radikal, daß mit ihr allererst ihr Empfängnisgrund eröffnet wird« (ebd.). Die ursprüngliche Einheit von *esse* und *essentia* (im Subsistenzvollzug) tritt aber auseinander im Unterschied von *bonum* und *verum*, der ja auf den im Seienden waltenden Unterschied von *ipsum esse* und *essentia* (*species*) zurückführt. Dabei entspricht der *essentia* die *vis cognitiva* und dem *esse* die *vis appetitiva*. Doch tritt ihre ursprüngliche Einheit als solche für gewöhn-

chem denkend einlassen, gewahren wir, dass »etwas dann schön ist, wenn in der Übereinkunft mit ihm seine Einheit als Einigung [im Wahren und Guten] ausdrücklich mitgegenwärtig ist. Der Glanz des Schönen liegt in der Sichtbarkeit der Fügung des Gefügten, der Einstimmung des Übereinkommenden«.[126] Schönheit ist dann nichts anderes als der »Vorschein der Einheit als Einigung«,[127] und zwar aller Transzendentalien. Der ursprüngliche Sinn von Sein als Schönheit, der in der *additio ad ens* durch gleich ursprüngliche Aspekte ausgelegt wird, kommt bei Thomas nicht mehr als die positiv verstandene »Einheit der Transzendentalien«[128] ausdrücklich reflektiert zur Sprache, wäre aber der Sache nach der verborgene »*Ursprung seines Denkens*«.[129]

4 Überlieferung zwischen Neuaufbrüchen und Versanden

4.1 *Meister Eckhart* (um 1260–1327/28)

Überragt Thomas von Aquin in seinem Denken der Transzendentien den zur Schulmetaphysik gewordenen Thomismus, so findet sich eine solche Denkweise von thomasischer Ursprünglichkeit nochmals, ja geradezu einzigartig vertieft und spirituell zur Lebenslehre gewendet bei seinem großen Ordensbruder Eckhart. Dieser rezipierte durchaus die ihm überlieferte Metaphysik der Trans-

lich nicht hervor; wir akzentuieren in unseren Lebensvollzügen entweder das Erkennen oder das Tun, entweder unseren Bezug zur Wahrheit oder zum Guten, und nicht ohne Weiteres den darüber hinausgehenden Bezug zur ursprünglichen Einheit beider, zur Schönheit. »Das Seiende wäre ein pulchrum, insofern die Einheit von esse und essentia (quidditas, species) seine Gegebenheit bestimmte, d. h. insofern es *als* unum die perfectio animae wäre in dem Sinn, daß intellectus und appetitus vollkommen ineinanderspielten. […] Die Gegenwart des Seienden als unum geschähe als Einheit der anima mit sich: die convenientia animae et entis geschähe als pulchritudo. Der Unterschied beider träte nicht für sich hervor, sondern wäre einzig das Medium, worin die ursprüngliche Einheit von anima und ens als Einigung gegenwärtig wäre« (24).

126 A. a. O., 188.

127 A. a. O., 175.

128 A. a. O., 74.

129 So der Untertitel von G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Zur Diskussion der transzendentalen Schönheit siehe auch Verf., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. 2: *Sein und Wesen des Schönen*, 447–462.

zendentien,[130] bevorzugt die des Thomas von Aquin, wenn er sie auch völlig eigenständig, gemäß seinem *spirituellen Anliegen*, weiterbildete: Jedes Seiende, auch der Mensch, ist aus sich selbst allein nichts. Eigenständiges Sein ist ihm von Gott mitgeteilt und verständlich nur als von Gott verliehenes *In-Beziehung-Sein*, als Gründen im göttlichen Sein. Der Beziehung zu diesem seinem Grund, insoweit er ihn freigibt und sein lässt, verdankt er wesentlich sein Sein. Dessen kann der Mensch im Seelengrund in phänomenaler Weite innewerden. Der Grund wird in der Beziehung zum Begründeten erfahren. Der darin Gott empfangende Mensch muss, um seines Einsseins mit dem Sein Gottes willen, im Vollzug arm, frei und leer werden; er muss alles *lassen*, ja *Nichts* (Offenheit) werden, und dies so sehr, dass Gott geradezu zum Wesen (Sein) des seienden Menschen wird. Doch auch dieser Gedanke muss noch überstiegen werden, denn alles steht unter dem bei *Anselm von Canterbury* zu kurz aufblitzenden Gedanken, dass *Gott* (immer) »größer ist, als gedacht werden kann«,[131] und dass wir in unserem Denken dieser Weisung stets zu entsprechen haben.

Versuche, aus weiterführenden Gedanken Eckharts eine ›Kehre‹ in seinem Denken zu rekonstruieren, die ihn zu einem ontologiekritischen Vorläufer einer idealistischen Subjektphilosophie macht,[132] scheinen mir die Zusammengehörigkeit von Eckharts Bejahung der überlieferten Metaphysik der Transzendentien und deren spiritueller Neuinterpretation (nicht Überwindung!) zu verdecken. Auch sein ›akademisches‹ Denken schöpft aus einer anfänglichen, ontologischen und zugleich religiösen Erfahrung des verborgenen Grundes der Transzendentalien, der die (täglich zu übende) praktisch-existenzielle Grundhaltung entspricht, in einer fundamentalen Identität des Geschehens da zu sein.[133] In dieser Haltung ist der Mensch »eins in jenem einen, in dem alle Mannigfaltigkeit eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist«.[134] Nicht zufällig ist die denkwürdige Verwandtschaft der Gedanken Eckharts mit buddhistischen, aber auch hinduistischen Überlieferungen und Grundhaltun-

---

130 Zu Eckharts Rezeption der klassischen Transzendentalienlehre vgl. K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*; W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts.*

131 Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Kap. 15, Überschrift: *Quod maior sit quam cogitari possit*.

132 Wichtig und wegweisend zur strittigen Interpretationsfrage: R. J. Mayer, *Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*; E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes: Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, besonders 107 ff., 306–318.

133 Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart*, § 8. »Die Sache mit der Identität«, 96–104.

134 Meister Eckhart, Traktat 2: *Die Rede der Unterscheidunge* (DW V 202, 9 f.): *wan er* [dieser Mensch] *ist einez in dem einen, dâ alliu manicvalticheit einez ist und ein unvermannicvalticheit ist.*

gen vielfach aufgefallen und insbesondere auch für den makroökumenischen Religionsdialog mit den aus der Erfahrung der Nichtdualität (*advaita*) hervorgegangenen Upanishaden lehrreich. Eckhart wird nicht hinreichend verstanden, wenn man nur seine Verwurzelung in der Scholastik oder nur seine Mystik und spirituelle Lebenslehre beachtet. Auch seine Zugehörigkeit zum Dominikanerorden in leitender Funktion als Provinzial darf nicht übersehen werden. In diesem geht es ja um eine klösterliche Lebensform, zu der meditative Übungen[135] und der meist feierliche Vollzug der Liturgie gehören.

Eckhart übernahm die scholastische Lehre von den *termini transcendentales* oder *generales* in ihrer klassischen Vierheit, Konvertibilität[136] und Ordnung: »Das Sein ist nämlich das erste, das Eine das nächste, das Wahre das dritte, das Gute das vierte unter den vier, die allem gemeinsam sind.«[137] In ihrer Darlegung bricht die Grunderfahrung durch. Eckhart bringt den Gedanken des *trans-scendens*, des Überstiegs, in Bewegung. Zunächst werden Sein und Einheit zur Grundlage des Wahren und Guten: Das Sein, das nicht innerhalb, sondern jenseits aller Gattung ist, wird beim Wort genommen. Gewiss kann das Sein vom Seienden innerhalb der Gattungen ausgesagt werden, und zwar in der Form: Dies ist das. Aber eigentlich, d.h. im Ursprung und im Grunde, ist das Sein nicht dies und nicht das (*ens hoc et hoc*), sondern einzig Gott: »Gott allein ist im eigentlichen Sinne Seiendes, Eines, Wahres und Gutes.«[138] Doch das schließt nicht aus, sondern ein, dass alles andere Seiende von Gott als dem Sein das Sein, Einssein, Gutsein und Wahrsein hat,[139] denn »Gott bewirkt durch sein Kommen und seine Gegenwart unmittelbar und ohne die Mitwirkung eines anderen in allem [Seienden] die Seiendheit, die Einheit, die Wahrheit und die Gutheit, allerdings nur im Sinne der Analogie«.[140] Diese Analogie ist bei Eckhart nicht nur eine Aussageweise, sondern ein ontologisches Ursprungs- und Beziehungsgeschehen, und zwar als Attributions-, Zuteilungsgeschehen: Es waltet die Beziehung von Geber/Empfänger, Urbild/Abbild (Seiende, Menschen). Das heißt umgekehrt für den Menschen, dass er eben ohne Beziehung zu Gott aus sich

---

135 Hierzu vgl. A. Schönfeld, *Meister Eckhart. Geistliche Übungen*.

136 Meister Eckhart, In Joh., nr. 114 (LW III 99): *unum enim, ens, verum, bonum convertuntur.*

137 A. a. O., In Joh., nr. 547 (LW III 478): *Esse enim primum est, unum proximum, verum tertium, bonum ultimum inter quattuor omnibus communia.*

138 Meister Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, nr. 3 (LW I 167): *solus deus proprie est ens, unum et bonum.*

139 A. a. O., Prol. op. prop., nr. 10 (LW I 171): *Sicut ergo omnia a deo, utpote esse, habent esse, sic habent et unum esse et bonum esse et similiter verum esse.*

140 Meister Eckhart, In Joh., nr. 97 (LW III 84): *quod deus veniens et eius praesentia immediate et nullo cooperante operatur in omnibus entitatem, unitatem, veritatem et bonitatem, analogice quidem.*

selbst nichts ist, nur die ihm gegebene Beziehung zu Gott macht ihn zu etwas. In ihr liegt sein Sein, ja sie ereignet sich als sein Sein in Beziehung.

Gott ist das reine, eigentliche Sein. Dieses *esse est Deus* bzw. *Deus est esse* ist als das Anwesen Gottes zu vernehmen, wobei nicht zu übersehen ist, dass *esse* in deutschen Texten oft mit »wesen« wiedergegeben wird und seine verbale Grundbedeutung so beibehält. In diesem Sinne heißt es etwa in einer Predigt: »Gotes eigenschaft ist wesen.«[141] Gott, der ganz und gar Sein ist, ist »in seiner Ganzheit unmittelbar dem ganzen einzelnen Ding gegenwärtig«.[142] Von da aus kann der Gedanke der Transzendentien in seinem verneinenden Gehalt – *non est in genere* – radikaler gefasst werden: Der Denkende geht an die Wurzel, den Ursprung, wenn er anwesen lässt, was keine Grundweise des Seienden (Gattung) ist, was *nichts* von etwas ist und was auch keine begrifflich-allgemeine Seinsweise ist, denn selbst die transzendentalen Seinsweisen werden nur durch unser Denken als gesonderte Seinsweisen dargestellt. So ist zu vermeiden, den Ursprung ähnlich einem kategorial bestimmbaren Seienden vorzustellen.[143] Damit erhebt sich die Frage: »Wenn er nun weder Güte noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er dann? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das.«[144] Vor dem Grund und Ursprung aller Seinsweisen müssen alle positiven Aussagen fallen; das Denken muss stillestehen und wie nichts werden; es muss sich im Schweigen öffnen, welches das Namenlose als Stille des Schweigens, als Wüste, als verborgene Finsternis, als dunkles Licht erfahren lässt.[145]

Die phänomenal-positive Erfahrung des Nichts lässt den Grund des Seins, des Selbst und der Welt erfahren. Ihr entspricht die Haltung der ›Abgeschiedenheit‹, die weltweit alles in reiner Offenheit aus seinem unaussprechlichen Grunde heraus *sein* (anwesen) *lässt*. Grund-Erfahrung ist daher, wie *Erwin Waldschütz* nachgewiesen hat, »Nichtserfahrung, aber gerade nicht als Vernichtung, sondern als universales Sein-Lassen«.[146] Geht der Grund in seinem Nicht-Sein auf, so zeigt sich alles, was

141 Meister Eckhart, Pr. 8 (DW I 131).

142 Meister Eckhart, Prol. op. prop., nr. 14 (LW I 173): *quia deus, se toto esse, simpliciter est unus sive unum est, necesse est, ut se toto immediate toti assit singulo*.

143 Eckhart führt hier vermutlich nur den thomasischen Gedanken von *De veritate* (q. 21, a. 1) weiter, der hervorhebt, dass Transzendentien nichts zur gegebenen Sache, sondern nur zum Sinn hinzufügen (*nihil in rerum natura, sed in ratione tantum*). Das beim Wort genommene »Nichts« in den Dingen gestattet nach Eckhart dann nicht mehr, dass man (naiv?) Gott Wahrheit und Gutheit zulegt (vgl. DW I 361, 401).

144 Meister Eckhart, Pr. 23 (DW I 402): *Und enist er noch güete noch wesen noch wârheit noch ein, waz ist er denne? Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz*.

145 Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts bei Eckhart vgl. u. a. E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Nichts bei Meister Eckhart*.

146 E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes: Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, 341.

ist, in seinem Grunde angesprochen, eins mit ihm: Gott und Mensch – gleichwohl ontisch verschieden – sind in einer Identität des Geschehens eins, »*ein* Geschehen, *eine* sich ereignende Gegenwart«.[147] Im Gegensatz zu dieser Nichtzweiheit steht »die Zweiheit oder Dualität sowie die Teilung«; diese »sind immer ein Abfall und Rückfall vom Sein. Was nämlich geteilt wird, ist schon nicht mehr«.[148] In der Identität des Vollzugs dagegen enthüllt sich das Sein vom gründenden Grund her als Beziehung der Zusammengehörigkeit und des Ursprungs, als »In-Beziehung-Sein«.[149] Die negative Definition des Einsseins (dem Bestande nach)[150] als das in sich Ungeteilte, die Eckhart von Thomas übernimmt, die er durchdenkt und die eine Nichtzweiheit impliziert,[151] wendet er relational und positiv: »Aufsteigen (*ascendere*) zum *intellectus* [göttlichen Vernehmen], sich ihm zu unterwerfen (*subdi*), ist mit Gott vereinigt werden (*est uniri deo*). Geeint werden (*uniri*), eines sein (*unum esse*), ist eins mit Gott sein (*est unum cum deo esse*). Gott nämlich ist einer (*Deus enim unus est*).«[152] Einssein ist Verbinden und Verbundensein, lebendige Identität des Geschehens und der Beziehung aufeinander Bezogener.

Die Beziehung – als transzendentales Einssein zu verstehen – hat ihre höchste und ursprünglichste Möglichkeit im personalen Sein, im ekstatischen Selberanwesen in radikaler Offenheit des Bezugs jemandem gegenüber, in ihm und von ihm her. Zwar ist von einem personalen Sein bei Eckhart nirgendwo die Rede, doch *ist* ihm Gott die Liebe, das beglückende Sich-Vereinigen.[153] Was in konstatierender (kategorialer) Sprechweise als Sachinformation unwahr, irrtümlich und verkehrt erscheint, kann in der performativen Sprache persönlich Liebender, in ihrer Selbstmitteilung und persönlichen Annahme des Geliebten wahr sein. So könnten Liebende beispielsweise zueinander sagen: »Ich bin dein und du bist mein Wesen!« Der Liebende weiß sich durch den Geliebten als Liebender verstanden, bejaht und

---

147 B. Welte, *Meister Eckhart als Aristoteliker*, 231; vgl. ders., *Meister Eckhart*, § 8. »Die Sache mit der Identität«, 96–104. In der Predigt 6 (DW I 114) sagt Eckhart: *Got und ich wir sint ein in disem gewürke; er würket, und ich gewirde* (werde). Das »Gewirke« ist die *enérgeia* als Selbigkeit im Vollzug. Daher spricht *Welte* im Blick auf *Aristoteles* hier von einer »energetischen Identität des je vollzogenen Geschehens« (ebd.).

148 Meister Eckhart, In Gen. I, nr. 90 (LW I 248): *binarius sive dualitas sicut divisio semper est casus et recessus ab ipso esse. Quod enim dividitur iam non est.*

149 Meister Eckhart, *Super Ecclesiastici* (LW II 241 f.): *principium autem*, […] *relationem importat ordinis et originis*. Vgl. dazu E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes*, 341–348.

150 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 487 ff.

151 Meister Eckhart, In Sap., nr. 39 (LW II 360, 11 f.) […] *omne divisum ab aliis et indivisum in se*.

152 Meister Eckhart, Sermo XXIX: *Deus unus est*, nr. 305 (LW IV 270).

153 Hierzu vgl. auch K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein*, 201–211.

hervorgebracht und ›hat‹ in ihm sein Wesen, sein Anwesen, seinen Grund.[154] Doch ist diese Aussage äußerst prekär und als *Feststellung* missverständlich, denn so beschreibt man auch eine extrem pervertierte Liebe, die nichts als sich selbst sucht, indem sie im egozentrischen Habenwollen über den Anderen, durch ihn und in ihm zu sich kommen und bei sich sein will. Vor einer solchen Haltung, die den/die Andere/n seiner selbst sich als Selbst-Prothese einzuverleiben sucht, warnt uns jedoch Eckharts Lehre vom Lassen und Gelassensein (»gelâzen sîn«). Soll also das Einssein nicht mit einer narzisstisch besetzten Symbiose verwechselt werden, muss wirklich alles – die Dinge, das Selbst, ja sogar Gott – je und je sein gelassen werden.[155] Dann erst könnte gesagt werden: »Gottes Wesen ist mein Leben. Ist mein Leben Gottes Wesen, so muss Gottes Sein mein Sein sein und Gottes Istigkeit meine Istigkeit, nicht weniger und nicht mehr.«[156] In diesem Sinne wird denn auch bei Eckhart der Mensch im Wort der Liebe Gottes (im natürlich gezeugten Sohn Gottes) und in Gnaden zum Adoptivsohn Gottes. Dies ist der Sinn des menschlichen Gründens. So findet bei ihm die auch bei Thomas angebahnte Aufschließung sogenannter ›relativer‹ (relationaler) Transzendentien in einer radikalen Weise ihr Erfüllung.

Meister Eckhart kann als scholastischer Mystiker bzw. spiritueller Lebemeister verstanden werden, wenn mit dem missverständlichen Wort ›Mystik‹ ein Seinsdenken gemeint ist, das radikal die ereignishafte Dimension des religiösen Vollzugs bis in die Leibhaftigkeit hinein freizulegen versucht, worin vielleicht die bedeutendste Möglichkeit besteht, den ursprünglichen Sinn der Transzendentien weiter aufzuschließen. Was im Verhältnis zu Thomas von Aquin zurücktritt, ist der thomasische Gedanke, dass Gott den Menschen (ja alles Seiende) zum Vollzug seiner selbst dadurch würdigt, dass er dem Seienden nichtsubsistierendes Sein zukommen lässt, schenkt und daran teilhaben lässt. Das Sein des Seienden selbst ist aber nicht Gott, sondern gottgegeben. Das bei Thomas doch auch spirituelle philosophische Daseinsverständnis macht bei Eckhart einem anderen spirituellen Anliegen Platz. Aus der Erfahrung des Bezogenseins auf Gott im aktuellen Empfangen von Sein, was

154 Vgl. das Augustinuszitat bei Eckhart, In Sap., nr. 34 (LW II 354): *qualia amas, talis es*. Jeder ist so, wie seine Liebe ist. Dazu K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein*, 211: »Die Liebe verwandelt nämlich den Liebenden in das Geliebte«, was freilich das Sein der Personen nicht aufhebt, sondern vollendet.

155 Vgl. den Exkurs über das Lassen bei Eckhart: E. Waldschütz, *Meister Eckhart*, 324–329. Zur Kritik am pervertierten Liebesverständnis des Idealismus bei F. Ebner siehe auch Verf., *Personales Sein und Wort*, 85–129.

156 Meister Eckhart, Pr. 6 (DW I 106): *Gotes wesen ist mîn leben. Ist nûn mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.*

umittelbares Gründen und ›In-sein‹ in Gott besagt, erscheinen die Geschöpfe ihrer Bezugswirklichkeit nach mit Gott eins, identisch zu sein und ›sind‹ dadurch (nicht nur ihrer ewigen Idee nach) das ungeschaffene, absolute Sein, das eben Gott ist. Außerhalb von Gott betrachtet, *erscheint* das Seiende wandelbar, in Raum und Zeit nichtig, ja ohne seinen Grund überhaupt als ein reines Nichts. In dem im Vergleich zu Thomas anscheinend fehlenden jeweils dem Seienden zu eigen gegebenen Sein liegt m. E. der Anlass dafür, dem Meister Eckhart nachzusagen, seine Sicht der Gesamtwirklichkeit führe zur »Entwirklichung der Schöpfung«.[157]

4.2 *Johannes Duns Scotus* (um 1265/66–1308)

Nicht nur bei Meister Eckhart, sondern im Raum des christlichen Denkens ist es überhaupt zu einer *ontologischen Rehabilitierung der Beziehung* gekommen.[158] Die *relatio* (als *esse ad aliquid*) stand in der Tafel der zehn Kategorien des Aristoteles an letzter Stelle und galt, weil sie dem selbstständigen Seienden (der Substanz als der ersten Kategorie) nur äußerlich etwas hinzufügte, als das schwächste Sein (*minimum ens*). Nun wurde der relationale Sinn alles Seins und Denkens immer mehr erkannt. Aus der Trinitätstheologie wusste man bereits um substanzielle Relationen. *Duns Scotus* konnte daher terminologisch ausdrücklich die kategoriale (prädikamentale) Relation als das Verhältnis eines Seienden zu einem anderen Seienden von der transzendentalen Relation unterscheiden,[159] indem er das Moment des *esse ad*, des Seins-zu …, als grundlegend für sein Seinsverständnis betrachtete. Unter den verschiedenen Bedeutungen von Sein bevorzugte er, wie noch hervorzuheben sein wird, die des Seins als Möglichkeit. Das Wort ›Möglichkeit‹ besagt nach Duns Scotus in sich so viel wie Beziehung: *Hingeordnet*sein *auf* Existierendes, auf Daseiendes, also die innere ›Bezüglichkeit auf‹, die einer Sache notwendig eigen ist. Was immer Seiendes sein mag, als Möglichseiendes impliziert es Relationalität. Scotus bestimmt die transzendentale Beziehung damit ganz im Gegensatz zu Eckhart nicht als wesenhaftes In-Beziehung-sein (Anwesen) und dementsprechend als einander vernehmendes Einssein der aufeinander Bezogenen. Das In-Beziehung-

157 R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 274.

158 Dazu vgl. u. a. K. Flasch, *Zur Rehabilitation der Relation*; ders., *Dietrich von Freiberg: Sein als Bezüglich-Sein*, 404–497; E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes*, 341–348; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 76.

159 Zur transzendentalen Relation vgl. u. a. J. Duns Scotus, Ord. II, d. 1, q. 4–5, nr. 231, 277 f., ed. Vat., Bd. 7, 116, 137 f.; Ord. I, 31, q, un., nr. 6, ed. Vat., Bd. 6, 204; Rep. II, d. 1, q. 6, nr. 16, ed. Vivès, Bd. 22, 555.

Sein wird bei Scotus nicht phänomenologisch aus ihrer höchsten Möglichkeit heraus schöpfend freigelegt, sondern im Horizont des begrifflich abstrakten, inhaltlich entleerten univoken Seinsverständnisses als Bezüglichkeit von … und zu … für irgendein Fundament bestimmt.

Mit Scotus, dem scharfsinnigsten aller Scholastiker (*Doctor subtilis*), brach sich überhaupt ein neues Denken Bahn. Die überkommene Metaphysik erfuhr eine wesentliche Umgestaltung durch eine groß angelegte Neukonzeption des Bereiches der Transzendentalien.[160] Mit Scotus befinden wir uns in der Mitte jener dramatischen Phase des 13./14. Jahrhunderts, in der sich der lateinische Westen mit den nunmehr bekannt gewordenen aristotelischen Texten und ihren islamischen und jüdischen Kommentatoren konfrontiert sieht. *Ludger Honnefelder* spricht von einem »zweiten Anfang« der mittelalterlichen Philosophie,[161] der unterschwellig einflussreicher war, als man bislang vermutet hat, ja der als epochemachend für die Philosophie der Moderne angesehen werden kann.[162] Scotus springt freilich nicht wie ein Fallschirmjäger mit eigenem Gepäck direkt von oben in die Kampfarena der Philosophie und Theologie hinein, vielmehr war, wie schon *Étienne Gilson* hinsichtlich der Metaphysik des Duns Scotus erkannte, *Avicenna* (*Ibn Sînâ*) sein Pate, für dessen Versuch einer Neubegründung islamisch orientierter Philosophie in lateinischer Rezeption Scotus ausdrücklich optiert hat.[163]

---

160 Ich übergehe hier die für Wirkungsgeschichte der Transzendentalienlehre weniger bedeutenden Franziskaner wie *Mattäus ab Aquasparta*, *Richard von Mediavilla* u. a., die auf *Bonaventura* fußen, sowie *Heinrich von Gent*, mit dem sich Duns Scotus besonders intensiv auseinandergesetzt hat. Vgl. dazu T. Kobusch, *Gott und die Transzendentalien. Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten*.

161 L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, 165–186. Noch weiter geht E. Baert, *Aufstieg und Untergang der Ontologie*, der nur dem spätscholastischen (»nachthomasischen«) Seinsdenken (beginnend mit *Heinrich von Gent*, *Duns Scotus* und seinem Abschluss bei *Suárez*) das sachliche Recht zugesteht, als Ontologie bezeichnet zu werden.

162 Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 182–186; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (*Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce*); ders., *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, besonders 85–113; ders., *Johannes Duns Scotus* (Lit. zur Wirkungsgeschichte, 181 ff.); É. Gilson, *Johannes Duns Scotus*; M. Schulz, *Sein und Trinität*, der *Hegels* Religionsphilosophie im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf Duns Scotus erörtert. Zur Einführung vgl. F. Lackner, *Ausloten. Mit Johannes Duns Scotus bis an die Grenzen des Denkens und dann …*

163 É. Gilson, *Johannes Duns Scotus*, besonders 82 ff., 90–99 u. ö.; vgl. 694. Vgl. T. Koutzarova, *Das Transzendentale bei Ibn Sînâ*, 1 f., 4, der auch heute noch von größter Bedeutung für die islamische Philosophie ist.

Metaphysik ist für Scotus jene *Universalwissenschaft*, deren Aufgabe es ist, die Transzendentien zu begreifen.[164] Terminologisch taucht hier das erste Mal der Ausdruck *scientia transcendens*, alles andere Wissen ›übersteigende Wissenschaft‹, *Transzendentalwissenschaft*, auf, die später zur Transzendentalphilosophie umgestaltet wird. Zur Vorherrschaft dieses Denkstils in der Metaphysik kommt es durch eine erhebliche Erweiterung der klassischen Transzendentalien.

1. Beibehalten werden die klassischen Transzendentien (*passiones entis convertibiles cum ente*, die Scotus auch *passiones simplices* nennt) wie ›eines‹, ›wahr‹, ›gut‹. Sie sind konvertibel mit dem Seienden, aber nicht mehr als Grundzüge des Seienden in seinem Sein, sondern im Blick auf Begriffsverhältnisse und das Abstraktionsniveau: Als allgemeine Begriffe sind sie koextensional mit dem auf den allgemeinsten Begriff gebrachten ›Seienden‹. Das Seiende, insoweit (*inquantum*) es umfangslogisch-begrifflich Seiendes ist, ist ein reines Was, ein letztes und erstes, weil begrifflich nicht mehr weiter bestimmbares ›Irgendwas‹. Das heißt, es kann analytisch durch keine allgemeinere definierende Erkenntnis weiter in Begriffselemente aufgelöst werden. Somit kann es durch nichts Bekannteres, das es erläutern könnte, distinkt erkannt werden; und so ist es seinem Sinn (*ratio*) nach die schlechthin gemeinsame Bestimmtheit für alle es washeitlich weiter bestimmenden Begriffe, die es als allereinfachsten Begriff (*simplex simpliciter*) eindeutig (*univok*) mitaussagen. Um solche Transzendentien auszusagen, müssen wir es als das, worüber ausgesagt wird, voraussetzen; beispielsweise ist Wahrseiendes einfach ›seiend‹ plus ›wahr‹. Anders als Wahrseiendes ist das Seiende seinem begrifflichen Seinssinn (Wesen) nach nicht mehr aufspaltbar in einen bestimmbaren (potenziellen) und einen bestimmenden (aktuellen) Begriff. Transzendentien (*passiones simplices*) bestimmen das Wesen des Seienden qualitativ; sie sind in ihm begrifflich virtuell enthalten, und das heißt hier: der Möglichkeit nach verbindbar mit dem Wesen des Seienden in seiner Allgemeinheit. Die transzendentalen, mit dem Seienden konvertiblen Bestimmungen des Seienden sind deswegen transkategorial, weil das allen Seienden gemeinsame Sei-

164 J. Duns Scotus, Met, prol. nr. 5, ed. Etzkorn, Bd. 3, 9: *necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur ›meta‹, quod est ›trans‹, et ›ycos‹* [eukos], *›scientia‹, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus*. Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 51–55. Siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1: *Gott als Teil des Subjekts der Metaphysik*, 456–459.

ende (*ens commune*) in seinem reinen Begriff weder in sich (Substanz) noch in einem anderen (Akzidenz) begreifbar ist.

2. Eine beachtliche Erweiterung der Transzendentien gelingt Scotus durch ihre begrifflich abstrakte Fassung auch durch die Konstruktion der *reinen Vollkommenheiten* (*perfectiones simpliciter*), die nicht relativ sind, wie etwa ›höchstes Seiendes‹, sondern absolut, wie etwa ›die Weisheit‹. Diese können sowohl innerhalb der Gattung der Qualität von endlichen Geschöpfen als auch außerhalb der Gattung, wie überhaupt bei allen reinen Vollkommenheiten, wesenhaft (*formal*) von Gott ausgesagt werden. In ihm sind alle reinen Vollkommenheiten ohne jede Unvollkommenheit. Sie sind mit der Natur des endlichen und unendlichen Seienden vereinbar. Es ist besser, sie zu besitzen, als sie zu entbehren. Demgemäß ist eine reine Vollkommenheit »das, was schlechthin und im absoluten Sinn besser ist als jegliches mit ihr Unvereinbare«.[165] Auch hier abstrahieren wir von das Seiende im Allgemeinen näher modifizierenden Bestimmungen. Solche reinen Vollkommenheiten sind gleichfalls univok, ja auch Univozität ist eine mit dem Sein koextensiv verbundene reine Vollkommenheit. Abstrakte Begriffe dieser Art sind freilich nicht die vollkommensten, weil sie nähere modale Bestimmungen nicht enthalten.
3. Die wirkungsgeschichtlich wichtigste Erweiterung der Transzendentien gelingt Scotus mithilfe ihrer begrifflich-abstrakten Fassung, die von den aristotelischen Prädikamenten abstrahiert, indem er eine Konstruktionsfigur schafft, die an der Transkategorialität festhält, aber auf extensionale Allgemeinheit der Begriffe hinsichtlich der kategorial erfassbaren Gegenstände verzichtet.[166] Damit ist der Weg zum Entwurf *disjunktiver Transzendentien* (*passiones entis disiunctae*) geebnet.

Die disjunktiven Transzendentien ergeben sich aus der Suche nach wesentlich zusammengehörigen Paaren, die den ganzen Bereich der Seienden abdecken, wie etwa *Abhängigsein – Völlig-Unabhängigsein*, *Kontingentsein – Aus-Sich-Notwendigsein* und *Endlichsein – Unendlichsein*. Bei ihnen charakterisiert ein Glied das geschöpfliche Seiende, während das entsprechende andere ausschließlich Gott zukommt. Diese Bestimmungen können nicht vom Seienden als solchem (insoweit es Seiendes ist) abgeleitet werden, sie sind nicht mit dem Seienden im Allgemeinen kon-

165 J. Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip. Tractatus de primo principio*, c. 4, concl. 3, 64 f.
166 Vgl. H. Möhle, *Zur Metaphysik des Johannes Duns Scotus. Ein Beitrag zur Vor- und Wirkungsgeschichte seiner Transzendentalienlehre*: »Oberste Begriffe sind nicht notwendig auch allgemeinste im Sinn einer extensional interpretierten Allgemeinheit« (124).

vertibel, sondern ausgehend vom unvollkommenen Glied der jeweiligen Disjunktion werden sie als dem Seienden als solchem zugehörig erwiesen.

Hervorzuheben sind nun ontologische Bedeutungsfestsetzungen der Ausgangsbegriffe, in denen die entscheidenden Bahnungen dieses Denkentwurfs liegen. Das Grundwort für die Transzendentien, *passiones entis*, knüpft zwar ausdrücklich an die *ídia páthe* des *Aristoteles* an. *Passio entis* ist jedoch dort eine das Seiende durchwaltende Eigentümlichkeit, die ihm zukommt, insoweit ihm im Aufgang der Physis Sein zukommt, hier hingegen eine gegenständliche, unmittelbare Bestimmung des als begrifflich-abstrakt denkbar und weiter bestimmbar ausgewiesenen Seienden.[167]

Erstes adäquates Objekt unserer intellektuellen und wissenschaftlichen Erkenntnis ist unter den gegebenen Lebensbedingungen die Washeit (*quidditas*). Wir erfassen sie mittels Abstraktion aus sinnlich erfahrbaren Gegenständen oder aus im Gedächtnis aufbewahrten Erkenntnisbildern. Sie ist das, was im sinnlich Erfahrbaren wesenhaft oder virtuell enthalten ist.[168] In der Washeit des sinnlich erfahrenen Gegenstandes ist weiter die allgemeinste Bestimmtheit »Seiendes« (*ens*), genauer: das *esse essentiae*, das wesenhafte Sein, begreifbar.

Besonders wichtig ist hier die Unterscheidung von *nominalem* und *partizipialem* Seinsverständnis.[169] Das Seiende (*ens*), insofern es wissenschaftlich erfassbar ist, wird als *Nomen* substantiviert verstanden.[170] Als *ens nominaliter sumptum* bezeichnet es nicht einfach ein Was (*quid*), sondern jedes Subjekt (Vor- und Zugrundeliegendes), das eine Wesenheit hat und das in dieser Washeit (*quidditas*) durch kategoriale Prädikate näher bestimmbar ist. Wird hingegen das Seiende als *Partizip* verstanden im Sinne des Ist-Sagens (der Kopula zwischen Subjekt und Prädikat), dann bezeichnet es nichts anderes als ein existierendes Subjekt.

Das nominal verstandene Seiende ist das transkategoriale, weil es in allen washeitlichen Begriffen der zehn obersten Gattungen gemeinsam enthalten ist.

---

167 Über die verschiedenen Bedeutungen des Seienden bei J. Duns Scotus vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, und ders., *Scientia transcendens*, 3–10.

168 J. Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, nr. 123, ed. Vat., Bd. 3, 76: *inclusi essentialiter vel virtualiter in sensibili.*

169 J. Duns Scotus, In Periherm. I, q. 5–8, nr. 70, ed. Etzkorn, Bd. 2, 90: […] *illud esse praedicatur pro existere quando praedicat secundum. Sed ens sumptum pro existente non est superius ad hominem. Unde solet antiquitus dici quod ens potest esse participium vel nomen. Ens participium signficat idem quod existens, quia tenet significationem verbi a quo descendit. Ens nomen forte significat ›habet essentiam‹; et illud dividitur in decem genera. Et concedendum est quod ›Caesar est ens‹ loquendo de illo ente, non de ente quod est participium.*

170 Zum substantivierten nominalen und verbalen Seinsverständnis siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 399–421.

Sage ich beispielsweise ›Caesar ist ein Mensch‹, so sage ich damit auch ›Caesar ist ein Seiendes (*ens*)‹, d.h. etwas, nicht nichts; aber damit sage ich noch nicht ›Caesar existiert‹ bzw. ›Er ist‹. Das hier im ›ist‹ ausgesagte Sein (*esse*) ist identisch mit dem Existieren (Wirklichsein) und meint daher im Unterschied zum *esse essentiae* das *esse existentiae*.[171] Letzteres, das wie eine Tätigkeit ausgeübte Existieren, wird nur vom konkreten Einzelding ausgesagt; es ist daher nicht transkategorial. Damit ist die wichtigste Bahnung des scotistischen Denkens grundgelegt: *Haupt-Sache* dieses Denkens ist das washeitlich Erstbestimmbare. Metaphysik als Wissenschaft von den Transzendentien kann nur Seiendes im Sinne des begrifflich Abstrakten zum Gegenstand haben. Alles Existierende hingegen ist zwar ihm gegenüber *Neben-Sache*, doch in Wirklichkeit hat das konkrete, kontingente und unwiederholbare Einzelne (gemäß dem christlichen Schöpfungsglauben) als »Diesesheit« (*haecceitas*) ontologischen Vorrang – es ist im Vollsinn Seiendes (*verissime ens*).[172]

Das Gesagte gewinnt an Plausibilität, wenn man die Weise der Unterscheidung von Sinnes- bzw. intellektueller Erkenntnis und ihren Objekten, dem *esse existentiae* und dem *esse essentiae* als eine bestimmte Antwort auf die in ihr implizierten Fragen versteht. Die Frage, »ob etwas ist« (*si est*), setzt für Scotus eine gewisse Erkenntnis dessen voraus, »was etwas ist« (*quid est*), aber nicht auch umgekehrt. Daher ist aktuell existierendes Einzelseiendes, wie wir es im konstatierenden Erkennen meinen, als das ›Tat-Sächliche‹ der letzte Akt des Denkbar-Möglichen und nicht bloß in purer Vorhandenheit festgestelltes Seiendes, das nackte Dasssein bzw. Der-Fall-Sein. Kann man zwar das, was nur hier und jetzt ist, in seiner Existenz (Vorhandenheit) abstrakt feststellen, wenn wir eine ihm sachlich entsprechende Wesenseinsicht mitbringen, so entzieht es sich einerseits doch jener vollkommenen Erkenntnis, mit der allein Gott »gleichzeitig das Ganze« (*simul totum*)[173] intuitiv erkennt. Andererseits schauen wir unter den uns derzeit gegebenen Bedingungen (*pro statu isto*) unseres Erkenntnislebens, die auf die Erbsünde zurückgehen, die Dinge wenn auch nur unvollkommen, doch so, wie sie in sich sind (*intueri rem sicut est in se*).[174] Diese Unvollkommenheit scheint durch das wissenschaftliche, d.h. hier abstrakt-washeitliche Begreifen ausgeglichen zu werden. Das ist der eigentliche Bereich des Unternehmens Metaphysik, nicht jedoch das, was tatsächlich existiert.

---

171 Zur Identität von *esse essentiae* und *esse existentiae* vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 140–158. Zur Dekonstruktion dieser äußerst fragwürdigen Unterscheidung siehe unten 5.2.1 f.

172 Vgl. J. Duns Scotus, Met. VII, q. 13, nr. 17, *Opera omnia*, ed. Etzkorn, Bd. 3, 494.

173 Vgl. a. a. O., Met. VII, q. 15, nnr. 14–18; *Opera philosophica*, ed. Etzkorn, Bd. IV, 298 ff.

174 J. Duns Scotus, Ord. II, d. 3, p. 2, q. 2, nr. 321, ed. Vat., Bd. 7, 553. Vgl. R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 218–267.

Aktuell existierendes Einzelseiendes (Anwesendes), das in *intuitiver* Erkenntnis (*cognitio intuitiva*) von sich her als unmittelbar daseiend und gegenwärtig anwesend oder über das Gedächtnis als abwesend erfahren wird, ist jedoch für Scotus *in seinem Anwesen* selbst metaphysisch nahezu belanglos – muss doch von ihm, um zur Entdeckung washeitlicher Gehalte zu gelangen, abstrahiert werden. Ebenso wenig kommt eine abstrakte, bloß kategoriale Erkenntnis (*cognitio abstractiva*) vom vorhandenen Seienden (Substanzmetaphysik) nicht als Primärgegenstand der Metaphysik in Frage. Diese expliziert nicht nur *formal* die existenzunabhängige Wesenheit bzw. Sachheit (*res*), sondern auch *modal*, *wie* sich das betreffende Was zur aktuellen Existenz verhält. Aufzuweisen ist das, was existieren *kann*, weil es aufgrund seiner Wesenheit eine innere »Eignung« (*aptitudo*) zur wirklichen Existenz besitzt. Denn aus der im Begriff erfassten Washeit ergibt sich erst, ob und warum ein Seiendes wirklich sein kann. In der Weise des Da-Habens eines Gegenstandes wird somit vom Existieren, nicht aber von der Seinsmöglichkeit seiner Existenz abstrahiert. Diese Abstraktion (und das Wissen um sie!) ist nur möglich, weil wir in der intellektuellen Erkenntnis dauernd auf die intuitiv-schauende Sinneswahrnehmung und -erfahrung angewiesen und verwiesen bleiben – ein beachtlicher Versuch, den platonistischen Leib-Seele-Dualismus zu mäßigen: »In intentionalem Hinstreben ist der ganze Mensch mit seinen Sinnen und mit seinem Verstand auf die wirklichen Dinge ausgerichtet: schauend und begrifflich einordnend.«[175]

Im Unterschied zu dem traditionellen Fragen nach dem, was überhaupt ist (*id, quod est*), fragt begrifflich-definierendes Erkennen nur: Was ist etwas (*quod est*)? Es hat mit dem Seienden insofern zu tun, als nun Seiendes nicht mehr konfus, sondern distinkt »als das rein bestimmbare Was [erscheint], das alle bestimmteren washeitlichen Begriffe übersteigt und deren schlechthin gemeinsame Bestimmtheit ist«.[176] Man kennt auch im heutigen Sprachgebrauch diese allgemeinste und inhaltlich nichtssagende Bedeutung von Sache (*res*), die »sich auf alles erstreckt, was nicht nichts ist« (*se extendit ad quodcumque, quod non est nihil*).[177] Mit gerade noch ›nicht nichts‹ ist »jedes Begreifbare, das keinen Widerspruch einschließt« (*quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem*), gemeint.[178] Da es nicht nichts sein kann, muss es als irgendwie Begreifbares doch etwas ›*sein*‹.

War vormals das Widersprüchliche das Kriterium der Unwirklichkeit, so ist nun die Nichtwidersprüchlichkeit das Kriterium für das, was als in sich aktual möglich

175 A. Schmidt, *Intellektuelle Anschauung bei Duns Scotus*, 169.
176 L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 58.
177 J. Duns Scotus, Quodl., q. 3, nr. 2, ed. Vivés, Bd. 25, 114.
178 Ebd.

erschlossen wird, und darüber hinaus für logische Seinsmöglichkeiten, für gedachte Intentionen und Relationen, die als *ens rationis* durchaus noch ein Sein haben. Das auf seine *Möglichkeit* (letztlich auf den göttlichen Intellekt) zurückgeführte Seiende ist die Seiend*heit* des Seienden (*entitas entis*) und sind überhaupt die allerallgemeinsten Bestimmungen wie *Seiendes als solches* (Seiendheit) und die ihm folgenden Bestimmungen. Ist Seiendes einfachhin (*simpliciter*) das, was überhaupt und irgendwie ein Etwas und nicht nichts ist, so haben wir es mit dem wissbaren Minimum an Seiendheit eines Seienden zu tun.[179] Doch dieses ist das zuhöchst Wissbare (*maxime scibilia*), ohne welches anderes gar nicht gewusst werden kann. Dieser allerallgemeinste Begriff (*communissimum simpliciter*) des Seienden (*ens communissimum sumptum*), der alle Gattungen übersteigt und in dessen Horizont alles andere (selbst Gott als die höchste Substanz und die Welt) erkannt wird, ist für die Gegenstandsbildung der Metaphysik der erste distinkt erkennbare Begriff, der (wann immer irgendetwas gedacht wird) eine *grundlegende*, irrtumsfreie *Gewissheit* zum Ausdruck bringt.

Scotus ist sich sehr wohl der Abstraktheit und damit Unvollkommenheit seiner metaphysischen Seinserkenntnis bewusst, wäre doch nach ihm Seiendes seinem vollen Umfang nach sowohl durch die *abstrakt-begriffliche* als auch durch die *intuitive* Erkenntnisweise, der Existierendes präsent ist, zu erfassen. Dennoch entgeht ihm die phänomenale Welthaftigkeit des individuell Existierenden, das nach ihm nur innerhalb des Horizontes der Feststellbarkeit in seinem Dasssein, dem faktischen Vorhandensein, erfassbar ist. Dementsprechend bleibt es systemimmanent ausgeschlossen, dass die Bedeutsamkeit des Seienden von seinem Sein (Anwesen) her im Allbezug des Menschen zur Sprache kommt. Scotus entgeht die Bedeutsamkeit des verbal zu verstehenden ›Ex-sistierens‹ als eines *ab alio sistere*: das Phänomen eines Heraus- und Hervortretens, von einem Ursprung her zum Bestehen (Sein, Anwesen) Kommens und so erst das Anwesende in seinem Anwesen ereignishaft Begründens. Ihm entgeht, dass darin jeweils schon alles Weitere liegt. Die im sinnenhaft-leiblichen Weltaufenthalt selbst vollzogene Gegenwart des Ganzen ist für ihn also kein Thema. Betrachtet er im Horizont der abstrakten Begriffsmetaphysik das Seiende als solches *formal* in höchstmöglicher *abstrakter* Allgemeinheit und nicht *modal*, als Seinsweise des Anwesens, sondern nur in Bezug auf sich, in seiner *Seiendheit*, dann kann es ›univok‹, *indifferent* gegenüber allem und jedem, unterschiedslos und völlig farblos von Gott und Geschöpf, Mensch und Stein, möglichen und wirklichen, ja sogar idealen Dingen ausgesagt werden.

179 J. Duns Scotus, Ord. V, d. 11, q. 3, nr. 43, ed. Vivés, Bd. 17, 426.

Wird das Sein verbegrifflicht, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Begriffs als das Allgemeinste, das man sich überhaupt nur vorstellen kann, gedeutet, so kann in seinem Begriff der erste dem Denken angemessene Gegenstand (*obiectum* als Entwurf und Vorwurf) erblickt werden, der in allen washeitlichen Begriffen enthalten ist. Da das *ens* »außerhalb jeder Gattung« steht und als solches nicht mehr kategorial definierbar ist, kann man mit *Heidegger* sagen, es sei die »Gegenständlichkeit überhaupt« und es fungiere als transzendentale »Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt«.[180]

Verhängnisvoll an der scotistischen Doktrin ist, dass sie sich im Ansatz der wissenschaftlichen Durcharbeitung der Transzendentien von der Seinserfahrung, der Erfahrung ungeteilter Anwesenheit des Seins (und damit grundsätzlich von der Daseinserfahrung in der Leibhaftigkeit des Weltbezugs) losreißt. Das wird beispielsweise deutlich, wenn wir Scotus mit *Thomas* (nicht mit dem Schulthomismus!) hinsichtlich der Methode der *resolutio* (der Rückführung des Verstehens auf ein mitgebrachtes Vorverständnis im Bereich der Transzendenzien)[181] vergleichen. Für Duns Scotus geht es im Anfang des Erkennens um den Rückgang (*resolutio*) auf die eindeutig *begrifflich-abstrakte Erkenntnis* des Seienden, die das Möglichsein von Existierendem in dem begreift, was als solches für alles Wirkliche notwendig zu begreifen ist. Für Thomas hingegen wird u. a. im Beginn von *De veritate* deutlich, dass er den umgekehrten Weg einschlägt: »Das, was der Intellekt erstlich und anfänglich vernimmt (*concipit*), gleichsam als das von sich her Offenkundigste, und in das er alles Begriffene (*conceptiones*) auflöst (*resolvit*), ist das Seiende.«[182]

180 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 1: *Frühe Schriften*, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), 189–411, hier 214 ff.

181 Zur bereits aristotelischen Methode der *resolutio* vgl. J. A. Aertsen, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, 83 f., 91–97; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 151–160, 406–409.

182 Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Thomas hier (wie G. Pöltner, *Schönheit*, 26 f., formuliert) »von einer *conceptio entis*, einem Empfangen des Seinssinnes, und nicht von einem *conceptus entis*, einem Seinsbegriff«, spricht, d. h.: »Das, was das Denken von allem Anfang an empfängt und vernimmt, ist das Seiende als Seiendes, das Seiende in seinem Sein. Nicht ist zuerst das Denken und vernimmt dann als erstes den Sinn dessen, was ens besagt, sondern das Vernehmen des Seins ist der Anfang des Denkens selber. […] Mit der conceptio entis ist zweierlei gesagt: Erstens ist Sein nicht im und als Begriff – auch nicht als analoger Begriff – gegenwärtig. Der Begriff unterscheidet […] und setzt daher die Gegenwart des an ihm selbst uneingeschränkten unendlichen Seins in allen seinen Unterschieden voraus. […] Die ungeteilte Gegenwart des Seins kann als Ermöglichung alles Begreifens selbst nicht begriffen werden, sondern sie wird in allem Begreifen und diesem zuvor vernommen (*concipitur*, *conceptio*) und genannt (*nomen entis*). Zweitens ereignet sich die Gegenwart des Seins als reines Vernehmen, reine Empfängnis. […] Die Gegenwart des Seins ist dessen Gabe, mit der das Denken sich selbst gegeben wird. Die Seinsmitteilung eröffnet allererst den Raum ihrer Empfängnis.« Vgl. auch M. Schulz, *Sein und Trinität*, 614 ff.

Das in dieser vorbegrifflichen Weise zu gewahrende Seiende wird bei Thomas ganz im Gegensatz zu Scotus primär verbal, zeitwörtlich, vom Vollzug, Aufgang, Sichmitteilen des Seins (*actus essendi*) her erfahren und gedacht. Der Denkende taucht als Mensch in das ereignishaft verstandene Sein ein, das alle Fülle der Bedeutsamkeit in sich versammelt und ihn selbst (vernehmend) zur Gegenwart des Ganzen und des Grundes kommen lässt, letztlich zur Teilnahme am göttlichen Sein – nicht zur Teilhabe an einem nur abstrakt und univok verstandenen *esse commune*.

Insofern Scotus das Seiende primär gegenständlich-nominal, von seiner Seiendheit her, versteht und auf der Linie der die Washeit eines Gegenstandes weiterbestimmenden definierbaren Begriffe denkt, denkt er eher horizontbildend-kategorial (generisch) als transgenerisch im Sinne eines ursprünglichen Seinsverständnisses. Das *ens* ist gewissermaßen das Generellste aller Gattungen des Seienden. Damit ist das Verständnis blockiert für das Seiende *als* seiend im Sinne des erfahrbaren Seins und Anwesens in der Abgründigkeit seines Sichereignens und Hervorquellens aus seinem Urgrund. So ist bei Duns Scotus und im Scotismus die scharfsinnigste Ontologie nicht vor dem Verhängnis der Vergessenheit und vor dem Verlust des Seins geschützt.[183]

Mit dem Seienden als dem ›schlechthin Allerallgemeinsten‹, das inhaltlich-thematisch abgestuft *speziellere* Anwendungen finden kann, ist auch die später erfolgende, neuzeitliche Abtrennung der Philosophischen Theologie als einer speziellen Metaphysik (*metaphysica specialis*) vorgezeichnet. Wird die Metaphysik nicht fallen

183 Ohne philosophiehistorische Bezugnahme auf *Duns Scotus* kann in der Moderne das scotistische Sein metaphysisch unprätentiös auftauchen, wenn man darunter alles, wovon und worüber widerspruchsfrei die Rede sein kann, versteht; was also widerspruchsfrei *Thema* bzw. *thematisierbarer* Sachverhalt, abzuhandelnder Gegenstand (Materialobjekt) sein kann. Das Sein wäre dann der weiteste *Gegenstandsbereich* (das Formalobjekt schlechthin). Darüber hinaus lässt sich, was immer irgendwie ist und/oder erdacht werden kann, vergegenständlichend intendieren und so zum *thematischen Gegenstand* erheben (zum Beispiel in Redewendungen wie: Gegenstand einer Untersuchung, einer Unterredung; vom Gegenstand abkommen). Ein philosophischer Begriff des (reinen) Gegenstandes, der alles (Intendierbare) umfasst, ohne Rücksicht darauf, ob es real existiert, ja sogar überhaupt ist, wurde um die Wende des 19./20. Jahrhunderts durch Denker, die aus der Schule *Franz Brentanos* (1838–1917) kamen, in der *Phänomenologie* (Husserls) und in der *Gegenstandstheorie* (u.a. Alexius von Meinong 1853–1920, Alois Höflers 1853–1928, Ernst Mallys 1879–1944) entwickelt bzw. vielfältig diskutiert. Gegenstand bedeutet hier jedes mögliche Etwas für ein mögliches Vorstellen, also das bloße »Etwas überhaupt« (Kant, KrV, B 345), das der Möglichkeit oder Unmöglichkeit zugrunde liegt, oder was Subjekt (Vorliegendes und Aufgestelltes) einer möglichen Aussage werden kann, zum Beispiel Ding, Idee, Zahl, Maschine. *Alles denkbar Mögliche, das nicht nichts ist*, umfasst also Fiktives ebenso wie Wirkliches. Aber auch ein ›das Nichts‹ ist ein solcher thematischer Gegenstand, denn ich kann davon sprechen. In der Konstitution der Gegenständlichkeit eines Gegenstandsbereiches kann auch, wie konsequent bei Husserl, das selber entwerfende, auslegende und sich vorstellende Sein des transzendentalen Subjekts erkannt werden.

gelassen, so bleibt ihr als einer bloßen Sonderthematik innerhalb der Philosophie die Ontologie als formale, allgemeine Metaphysik (*metaphysica generalis*) vorgeordnet.[184]

Der Ausfall eines ursprünglichen Seinsdenkens schlägt sich auf die Philosophische Theologie nieder. Das sei kurz verdeutlicht. Verräterisch und verführerisch ist schon die Fragestellung, die sich auf ontisch-gegenständlicher Ebene bewegt: »Existiert unter den Seienden irgendein wirklich vorhandenes Unendliches?«[185] Auf diese Frage müsste spontan mit ›Nein, keines‹ geantwortet werden, weil das übersubstanziell seiende Absolute niemals unter, neben oder inmitten solcher Seiender auffindbar sein kann, die wir nur als innerweltlich Anwesende kennen. Duns Scotus nimmt indes an: Da der (vom aktuellen Existieren absehende) Begriff ›Seiendes‹ *indifferent* und *univok* ist und »der Intellekt im jetzigen Zustand des Menschen über Gott sicher sein« kann, »dass er ein Seiendes ist« – d.h. Thema ist –, bleibt nur die Frage offen, ob Gott ein endliches oder unendliches, ein geschaffenes oder ungeschaffenes Seiendes unter den Seienden ist.[186]

›Seiendes in höchster Abstraktheit entweder auf endliches oder auf unendliches Seiendes bezogen‹ besagt eigentlich nur, dass unter den thematisierbaren Gegenständen, deren Vorhandensein man behaupten kann, neben den endlichen Seienden (der Welt als Summe und Zusammenhang der Individuen) auch so etwas wie ein unendliches Seiendes unter den Denkbarkeiten in Frage kommen kann. Nun hält Scotus am Entweder-oder seiner Fragestellung für alle Seienden fest und kann dann – diese Fragestellung ontologisierend – behaupten: Jedes und alles Seiende fällt unter die disjunktiven Seinsbestimmungen, deren einander entgegengesetzte Glieder (*membra*, *extrema*) sich gegenseitig ausschließen. Die Disjunktion umfasst alle Seienden, das unendliche und die endlichen Seienden; aber jedes Seiende steht in einer strengen Alternative und ist entweder unendlich oder endlich (*finitum* = zielbe-

184 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 456–461.

185 J. Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes*, 64: Ord. I, d. 2, q. 1: […] *utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum.* Prägnant scotismuskritisch gibt das Thomas von Sutton († um 1315) zugeschriebene Opusculum *De natura generis* (c. 1) die thomasische Auffassung wieder: *Dicitur enim ens de Deo et creatura, sed per prius de Deo, et per posterius de creatura; licet verius sit, Deum esse super omne ens, quam esse ens.* Kritisch bemerkt er: Analogielos wird von Gott und der Schöpfung behauptet, dass sie Seiende seien, und zwar vorgeordnet Gott und nachgeordnet die Schöpfung. Aber der Wahrheit angemessener wäre es zu sagen, dass Gott über allem Seienden ist, als dass er ein Seiendes sei. Daher könne auch das Seiende nicht Gott und der Schöpfung vorgeordnet werden (*non ens esse prius utroque*).

186 J. Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes*, 99: Ord. I, d. 3, q. 1: *Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato. Ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur, ergo univocus.*

stimmt), entweder völlig unabhängig oder abhängig, entweder überragend (*eminens*) oder übertroffen (*excessum*) usw. Das für uns zugängliche und feststellbare Vorhandensein des weniger vollkommenen, des kontingenten Gliedes erfordert als Bedingung der Möglichkeit das Vorhandensein des vollkommenen, des Aus-sich-notwendig-Seins. Von der Seiendheit des Seienden aus wird das Höchstdenkbare (*summum cogitabile*)[187] ohne eigentlichen Bezug auf die menschliche Selbst- und Seinserfahrung entworfen. Der Mensch spaltet sich in seinem Verhältnis zu Gott gewissermaßen in ein selber anwesendes und in ein davon absehendes Subjekt: »Gott ist das, worüber hinaus, wenn es ohne Widerspruch gedacht wird, etwas Größeres ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.«[188] Scotus vervollkommnet die später von *Kant* verworfene ›Onto-theologie‹. Mit ihr hält sich der Mensch aus der ursprünglichen Erfahrung des Seins (und damit seiner eigenen Anwesenheit) heraus und von ihr fern, da er bloß vom begrifflich erfassten Möglichsein ausgeht.[189] Darauf wird später kritisch noch näher eingegangen.

4.3 *Auf dem Weg zur Auflösung der disjunktiven Transzendentalien*

Durch den Ansatz der disjunktiven Seinsbestimmungen, die endliches und unendliches Seiendes ontisch unter einen gemeinsamen Seinsbegriff subsumieren, erscheint mir in der Folge die Auflösung der Disjunktionen (und/oder) in eine Konjunktion und dessen alternatives Problematischwerden (die Überführung in ein ausschließliches Entweder-oder) vorprogrammiert. Wird nicht mehr gesehen, dass die in einem Wortpaar wiedergegebenen Seinsbestimmungen disjunktiv *jedem* Seienden zukommen sollen, dann versanden die disjunktiven Transzendentalien im Lauf der Rezeptionsgeschichte zu bloßen Einteilungsgesichtspunkten des Seien-

187 Zur Interpretation von Anselms Argument durch Scotus vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 191 ff. Der komparative Ausdruck *summum* will als *infinitum* absolut verstanden werden. Anselm hat in seinem Proslogion nicht von einem Maximum des Denkens oder von einem Höchstdenkbaren gesprochen. Ausdrücklich weist er Gaunilos falsche Wiedergabe seiner Formel (etwas, worüber nichts Größeres gedacht werden kann) zurück. Gaunilo spricht von einem *maius omnibus* (größer als alles). Was nur ein *maius omnibus* ist, ist nur das vergleichsweise Größte bzw. Höchste, das über eine Reihe von Stufen erreichbar ist. Anselms Ansatz übersteigt dieses Höchstdenkbare, denn er denkt etwas, das von vornherein je Größeres ist, als gedacht werden kann. Vgl. G. Pöltner, *Das unum argumentum im Proslogion des Anselm von Canterbury*.

188 J. Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, Kap. I, 105: *›Deus est quo‹, cogitatio sine contradictione, ›maius cogitari non potest‹* [Anselm von Canterbury] *sine contradictione*.

189 Siehe auch oben K. Barths Kritik des scotistischen Ontologietypus im 1. Halbband, 2.1 bis 2.2.

den (*divisiones entis*).[190] Die Seienden im Ganzen werden als *Zweiheit* dargestellt. Das nunmehr ontisch-vergegenständlichte Verhältnis von unvollkommen-kontingentem und vollkommenstem Seienden verfällt der Dialektik der Verstandesbegriffe und treibt zur Aufhebung des vermeintlichen Widerspruchsverhältnisses in einem positiven Sinn durch *Hegel* (II 1) und in der Folge zur Auflösung auf negative Weise im Atheismus der *Linkshegelianer* (II 2–5).

Die neuere Forschung hat gezeigt, dass sich die vielleicht großartigste Erneuerung des Ansatzes scotistischer Ontologie in Hegels dialektischer Synthese des *endlichen* und *unendlichen* Seins findet.[191] Wo Hegel in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« seinen dürftigen Sekundärquellen folgt und Duns Scotus kaum zwei Seiten widmet,[192] verkennt er dessen Bedeutung und überhaupt sein eigenes Verhaftetsein in der geschichtsmächtig gewordener Tradition. Der Scotismus wurde ihm über die Barockscholastik (besonders *Christian Wolff*) vermittelt. Hegel durchschaute auf seine Weise, dass das begrifflich Allgemeine und somit »das Abstrakte nicht das Wahre«[193] sein kann. Als vom Reichtum des Konkreten *Getrenntes* ist es mit seiner Negation behaftet. Hegel übernimmt zwar unbefangen den begrifflichen Ansatz überkommener Ontologie, setzt aber das Abstrakte unmittelbar zu dem in Beziehung, wovon es abstrahiert, und erblickt das im Allgemeinbegriff Negierte in seiner Inhaltlichkeit und Bedeutungsfülle darin jeweils mitthematisiert. In diesem Kontext sucht er die Armut des ihm überkommenen Seinsbegriffs aufzuheben und die disjunktiv vorgestellten Transzendentalien durch seine dialektische Interpretation zu retten.

Dass Hegels grandiose Synthese spekulativer Metaphysik (besonders in seiner Logik) den Anstoß zum ›Atheismus‹ der Linkshegelianer gab, wurde vielfach untersucht, nicht aber, dass Letztere durch eine *bestimmte metaphysische* Tradition vorbelastet waren, die ihren großen Anfang im Spätmittelalter genommen hatte. Sie erfuhren sich und ihre Welt im Verhältnis zu Gott, wie es ihnen vorgedacht wurde, in einem Zwiespalt, weil sie sich vor die Wahl zwischen dem bloß als zuhöchst denkbar vorgestellten Unendlichen und dem als *real* erfahrenen Endlichen gestellt glaubten. Diese Notwendigkeit der Auflösung der Disjunktion spricht *Ludwig Feuer-*

---

190 Vgl. dazu R. Lay, *Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der scotistischen Scholastik*.

191 Vgl. die groß angelegte Untersuchung von M. Schulz über *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant* – hier besonders »Sein und Trinität nach Johannes Duns Scotus in wirkungsgeschichtlicher Perspektive«, 29–127.

192 Hegel, WA, Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 565 f.

193 A. a. O., 493: »Nur das Konkrete ist das Wahre; das Abstrakte ist nicht das Wahre«, wenn es nicht »in sich selbst konkret« ist.

bach an, wenn er sagt: »Die Religion ist die *Entzweiung* des Menschen mit sich: Er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist – der Mensch *nicht*, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch unmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.«[194] Die logische Zwiespältigkeit, in welche sie als Menschen durch die Ontotheologie geraten waren, sowie das Leiden an der Entzweiung sollten in der Folge alternativ getilgt werden – bei *Feuerbach* zugunsten seines Votums für die Menschlichkeit des Menschen als Gattungs- und Gemeinschaftswesen.

Steht – etwas pointiert formuliert – eine fragwürdige, ja ›betende‹ Metaphysik des Johannes Duns Scotus[195] am Anfang der durch scotistische Metaphysik zumeist anonym geprägten Epoche, so steht am Ende ein fragwürdiger Atheismus. Wird man Feuerbach nicht zustimmen müssen, wenn er den Zwiespalt zwischen Gott (als bloß gegenständlichem Entwurf des Denkens) und dem isolierten Menschen auf eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst zurückführt und deren Aufhebung (Nichtzweiheit) zugunsten der Leibhaftigkeit der Ich-Du-Beziehung in Liebe für ›not-wendig‹ erklärt? Muss man aber deswegen auch seinem radikalen, postulatorischen Atheismus folgen? Liegt die Fragwürdigkeit dieses Atheismus nicht in den ontologischen Voraussetzungen, in einem ›Verhängnis‹ des Verständnisses von Sein? Die Antwort auf diese Fragen soll im Folgenden (Abschnitt II) durch eine metaphysikgeschichtliche Untersuchung exemplarischer Gestalten atheistischen Denkens im Hinblick auf die ihnen eigene Ontologie und Anthropologie ausführlich versucht werden.

194 L. Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 75.

195 Duns Scotus wählt nicht nur stilistisch für die Kapitel seines Traktates *De primo principio* die Gebetsform, offenkundig nach dem Vorbild von Anselm von Canterburys *Proslogion*, dessen Programm der *fides quaerens intellectum* er übernimmt.

5 Neuere Entwicklungen und Würdigung der Philosophie der Transzendentalien

Die nach *Hegel* nahezu vergessene Metaphysik der Transzendentalien wurde innerhalb der christlichen Philosophie erst wieder im katholischen Denken des späten 18. und vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts aufgegriffen, und zwar durch die Neuscholastik, die im Neuthomismus gipfelte.[196] Wenn auch das Lehrstück meist in formelhaft erstarrte Lehrsätze von allzu frageloser Selbstverständlichkeit umgebogen wurde, so war es doch das unbestreitbare Verdienst der Neuscholastik, seine Überlieferungswürdigkeit erkannt und die Erforschung und Edition der mittelalterlichen Quellen großzügig gefördert zu haben. So konnte sich auch vielfach die Erkenntnis durchsetzen, dass die Lehre von den transzendentalen Seinsbestimmungen »das Kernstück der scholastischen Ontologie und Metaphysik« ist.[197]

Besonders im 20. Jahrhundert kam es zu einer anspruchsvollen geschichtlichen Wiederentdeckung und einer Wiedererneuerung der Philosophie der Transzendentien bzw. Transzendentalien,[198] die sich vorwiegend Anstößen und Anregungen *Martin Heideggers* verdanken, dessen Seinsdenken einer Auseinandersetzung mit der (zunächst neuscholastisch-scotistisch verfestigten) Metaphysik entwuchs.[199] Von daher wurde ein neues Verständnis für die Quellen und das Großartige des Gedankens der Transzendentalien wach.

Auf einige Schwierigkeiten, den Gedanken der Transzendentien neu zu entfalten, sei noch kurz eingegangen. Zunächst erscheint schon der logische Zugang zu den Transzendentalien durch die Verbegrifflichung und Vorherrschaft des mit dem Ontischen rechnenden Denkens verbaut. Im Rahmen einer rationalistischen Begriffsmetaphysik können die Transzendentien gar nicht anders verstanden werden als von einem Seinsbegriff her, der – gleichgültig ob analog oder univok – nur die abstrakte Seiendheit des Seienden (das, *was* allen Seienden am meisten gemeinsam ist) ab- und hervorhebt. Im Gegensatz zu diesem Begriffsdenken wäre damit Ernst zu machen, dass es sich bei den Transzendentien um *nomina*, jedoch in einem ursprünglichen Sinn, handelt. Darunter sind nicht bloß Hauptwörter (Substantive), sondern echte Namen zu verstehen, und diese haben im Nennen ihre eigentliche

---

196 Vgl. E. Coreth u. a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*.

197 J. B. Lotz, *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin*, 334.

198 Außer den schon angeführten Autoren sei noch an herausragende Denker wie E. Coreth, C. Fabro, J. B. Lotz, C. Nink und J. Pieper erinnert.

199 Siehe Verf., *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin*.

Wirklichkeit (Sein): Namentliches Nennen ist ein Ins-Wort-Rufen, das die Urphänomene erst hervorkommen lässt und ihnen so das Eigene ihrer Offenheit zurückgibt. Daher geht dieses Nennen grundlegend und bereichsstiftend allem Begreifen, Urteilen und Schließen voraus.[200] Transzendentien stellen ja keine dem Umfang nach allerallgemeinsten und dementsprechend inhaltsärmsten Begriffe dar, sondern Weisen, wie das Sein in das Offene unseres Daseins gerufen wird. Mit Sein wird diese Überfülle des Einmaligen und Einzigartigen, des abgründig Verborgensten und Selbstverständlichsten genannt, die das ›Da‹ unseres Daseins öffnet und so befreiend für die Zugehörigkeit zu ihm aufschließt.[201] Halten wir uns für die eigentliche Wahrheit des Seienden (des Anwesenden), für den Aufgang in die Unverborgenheit des Seins (Anwesens) offen und suchen wir diese zu wahren, zu bewahren und zu verwahren, so ist dies für uns selbst eine Weise des Seins, des Anwesens, in der wir selber in dem, was wir zu sein haben, befreit und vor dem Entgehen in die völlige Verbergung und Verstellung gerettet werden.[202]

Die eigentliche Schwierigkeit, das Lehrstück von den Transzendentalien neu zu entfalten, kommt aus dem aufgezeigten Wandel im Seinsverständnis selber. Wo man das *ens* als das denkbar *Mögliche* oder als vorhandene *Substanz* für den ersten und eigentlichen Gegenstand der Metaphysik hielt, musste das Verständnis für die Transzendentien versanden; sie sanken zu kategorienähnlichen allgemeinsten Eigenschaften des Seienden herab, zu einer Ansammlung von mit dem Seienden aus- und vertauschbaren Allgemeinbegriffen, zu tautologischen Selbstverständlichkeiten von lebensfremder Abstraktheit.

Der handlich gewordene Titel ›Transzendentalien‹ konnte auch zu einem Irrtum in entgegengesetzter Richtung führen: Die Transzendentalien werden »in strenger Kategorienjenseitigkeit«[203] angesiedelt und für ein Erbstück der platonisch-idealistischen Metaphysik gehalten, die den Fluchtpunkt ihres Denkens in der übersinnlichen Welt unveränderlicher Ideen und Ideale besitzt – also jenseits von dem, was uns im und als Dasein in leibhaftiger Erfahrungsnähe angeht. Für nicht wenige der hochmittelalterlichen Denker bilden die *transcendentia* ganz und gar keine geson-

---

200 Siehe Verf., UEpS, Bd. 2: »Sprachphilosophische Hinführung zu einer Theologie des Namens Gottes«, 159–217.

201 Vgl. hierzu die Leitworte über das Sein in: M. Heidegger, GA, Bd. 51: *Grundbegriffe*, 49–77. Dass wir zu sein haben, kann als fatales Müssen, als zwingende Notwendigkeit erfahren werden, aber auch als Befreiung zur Freiheit: »Diese Befreiung befreit dahin, daß wir dem Seienden gegenüber ›zu‹ ihm, von ihm ›frei‹, für es ›frei‹, ›vor‹ ihm und inmitten seiner frei sind und so in der Möglichkeit, selbst wir selbst zu sein« (68).

202 Zu der hier angesprochenen Thematik siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 281 f.

203 Dazu vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 85 f.

derte Welt jenseits der kategorialen. Wohl überschreiten sie die Kategorien (*praedicamenta*), da sie in ihrer Weite nicht auf eine bestimmte Kategorie beschränkt sind, doch sie durchschreiten sie dabei oder machen, wie *Thomas von Aquin* sagt, in allen die Runde (*circumeunt*).[204] Was immer am Sein teilhat, das *ist*, und es ist daher notwendig ›transzendental‹ bestimmt. Insofern sind die Transzendentalien nicht nur erfahrungsnah, sondern ermöglichen als Allernächstes ihre Erfahrbarkeit, ihre eigene und die alles Seienden.

Dennoch bleiben die Transzendentalien alltäglich und gewöhnlich unscheinbar, in verdeckter Phänomenalität, insofern wir uns jeweils nur von diesem oder jenem angehen lassen, um dieses oder um jenes besorgt sind usw. Was *Bernhard Welte* von der ursprünglichen Weise des Sich-Zeigens des Seienden gesagt hat, gilt auch für alle Transzendentien: »Daß die eigene Phänomenalität des ›ist‹ hervortrete und dieses sich in seiner vollen Gestalt und seinem eigenen Maß (nicht in einem ihm von uns willkürlich zugemessenen) zeige, dazu ist also zunächst ein negatives Verfahren, ein Lassen, eine Reduktion notwendig […]. Das Denken muß seine Verhaftung in der quidditativen Bestimmtheit (dieser Mensch, dieses Haus, dieses Buch) verlassen und damit zugleich auch seine Begrenztheit in die Grenze und unter die Bedingungen bestimmter Gesichtspunkte. Denn dieses, daß Seiendes ist, ist selbst keine quidditative Bestimmtheit, kein Genus, wie Thomas immer wiederholt, und es hat als echtes Transzendens immer schon jede Grenze und damit jede Bedingung überschritten. Das Denken muß also, um wirklich bei dem zu weilen, was es hier zu denken gibt, aus jeder, auch der letzten Begrenzung (nur dies, nur hier usw.) und aus jeder subjektiven Willkürlichkeit (ich *will* nur dies, nur jenes) in die unbedingte und unbegrenzte *Gelassenheit* kommen, kraft derer es schlechthin *sein läßt*, was ist, und sich selbst dem reinen Anspruch dessen überläßt, daß überhaupt ist, was ist […].«[205] Es geht um den Anspruch dessen, was *ist* (du *bist*, ich *bin*) – und dieses *Ist* (*Bist* und *Bin*) besagt: Alles, das Ganze des Seienden, spricht in der Abgründigkeit seines Seins den Gelassenen an und tritt nun hervor, indem es ihn freigibt zu sein und so sein lässt.

Wenn es nach einer Wendung des *Thomas* der Mensch ist, der in Beziehung zum Sein steht,[206] und nicht bloß etwas Unsinnlich-Geistiges in einem Körper, und wenn das Leib*sein* dem Menschen so wesentlich ist, dass es überhaupt keine Erscheinung

204 Thomas von Aquin, Quaest. Disp., Bd. II: *De virtutibus in communi*, a. 2, ad 8: *Istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens*; In Met, X 3, nr. 1981: *Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia*; De pot, q. 9, a. 7, rep.: *de multo* […] *quod circuit omne genus, sicut et unum*.

205 B. Welte, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, 24.

206 Siehe oben S. 45.

menschlichen Ek-sistierens gibt, die unleiblich wäre, dann stellt sich die Frage: Soll bloß ein Denken in die unbedingte Gelassenheit kommen oder nicht vielmehr unser vernehmend-offenes Dasein selber in der Leibhaftigkeit unseres Weltaufenthalts mit Anderen (von diesen her und für diese)? Ist dann das, was die Transzendentalien nennen, eine oder die Grunddimension unseres Leibens und Leib*seins* in Person? Und müssen nicht Überlieferungen, die Erfahrung mit der leibhaftigen Einübung in das befreiende Übereinstimmen mit dem Ganzen und dem Grund haben, einer neuen Würdigung ihrer Bedeutsamkeit entgegengehen?

Noch fehlt ein Neudurchdenken der Vorgeschichte des mittelalterlichen Lehrstücks von den Transzendentien, das in die Quellgründe und Anfänge griechisch-kleinasiatischen Physisdenkens und Dichtens zurückgeht, um dieses anfänglicher wieder heraufzuholen. Auch dürfte das wachsende Verständnis für die Entsprechung, Zusammengehörigkeit und vielleicht sogar gegenseitige Befruchtung der grundlegenden Neuanfänge des Philosophierens aus der großen »Achsenzeit«[207] in Indien (*Upanishaden*,[208] *Buddha*), in China (*Kong Zi*, *Lao Zi*), im Iran (*Zarathustra*) und im Orient (Prophetie, Weisheitsliteratur) ein neues Licht auf die Notwendigkeit philosophierender Praxis und Praktiken werfen In der denkenden Freilegung des ursprünglichen Sinnes transzendentaler Bestimmungen des Seins geht es ja nicht um lebensfremde Spekulation, sondern um die spirituell befreiende Erfahrung des Ganzen in der Unergründlichkeit seiner abgründigen Tiefe, der wir auf leibhaftig auszuübenden Wegen der Verehrung entsprechen.

---

207 Zur Achsenzeit vgl. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*; dazu auch E. Holenstein, *Philosophie-Atlas*, 50 f.

208 Hervorgehoben sei hier nur die Grunderfahrung der nicht dualen Dimension (*advaita*) des *Advaita Vedânta*, wie sie z. B. H. Le Saux, *Der Weg zum anderen Ufer. Die Spiritualität der Upanishaden*, zur Sprache gebracht hat. Zu deren ontologischer Bedeutung vgl. M. Sprung (Hg.), *The Question of Being. East-West Perspectives*, dort besonders J. G. Arapura, *Some Special Characteristics of Sat* (*Being*) *in Advaita Vedânta*, 111–126.

II. Exemplarische Gestalten atheistischen Denkens aus metaphysikgeschichtlicher Sicht

Mit *Feuerbach* fängt die große Bewegung der kritischen Umdrehung der Metaphysik des 19. Jahrhunderts an, die u.a. durch Linkshegelianer wie *Marx*, Willensmetaphysiker wie *Nietzsche* und *Freud*, aber auch im Existenzialismus *Sartres* weitergeführt wurde und in ein *Praktischwerden der Philosophie*, in revolutionäre Sozialpolitik, Psychotherapie und ontologieabstinente Ethik einmünden sollte. Um nicht zu viel Publiziertes zu wiederholen, werden sich die nachfolgenden Darstellungen auf *Feuerbach*, *Marx* und *Sartre* beschränken.[1] Sie gelten zwar als *anti-metaphysische* Denker, aber sie standen immer noch im Bann jener Metaphysik, deren Ende sie herbeiführen wollten und/oder deren Erbe sie zu vollenden vermeinten. Es wird sich zeigen, dass sie alles andere sind als nachmetaphysische Denker. Vielmehr ist zu fragen: Mit welcher Metaphysik haben sie sich auseinandergesetzt? Inwiefern verblieben sie (noch) im Raum der Metaphysik, wenn sie als deren Gegner in sie verstrickt waren? Dies impliziert selbstverständlich die Frage nach ihrem Verhältnis zur philosophischen Theologie und Religion.

1. Hegels spekulative Metaphysik als Anstoß zu einem neuen ›Atheismus‹

1.1 *Hegels System der Logik als ›meta-physische‹ Theologie*

Mit dem »revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts«[2] ist die abendländische Metaphysik nicht eingestürzt, schon deswegen nicht, weil dieser Ein- und Umbruch innerhalb der Metaphysikgeschichte verblieb und es auch neben dem ›offiziell‹ anerkannten Strom der Philosophie eine Metaphysiktradition mit

---

1 Siehe dazu Verf., *Grundgedanken bei Freud und Nietzsche im Blick auf die Sachproblematik der Metaphysik des Willens*. Zur Willensmetaphysik *Nietzsches* siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 2/1: 1. Hauptteil, 1. Kap., 1.2 f. sowie oben 2. Hauptteil., 1. Kap., 5.5. Zur Ontologie und den theologischen Prämissen des Atheismus *Freuds* siehe Verf., UEpS, 1. Bd., Zweiter Teil: »Philosophisches im Denken Sigmund Freuds«, 153–339, und ders., *Freuds Seinsverständnis aus daseinsanalytischer Sicht*.

2 Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*.

Denkern von Rang gab, die nicht mehr übersehen werden kann.[3] Hier interessieren uns jedoch nur jene, die mit der *theistisch ausgerichteten Tradition der Metaphysik* gebrochen haben. Dieser Bruch nahm seinen großen Ausgang mit der Gegenstellung zum Deutschen Idealismus, insbesondere zu *Hegels* spekulativ modernisierter Philosophie, in der man die »*Vollendung*« neuzeitlicher Philosophie, einschließlich ihrer Metaphysik, erblickte.[4]

Zum Verständnis dieser historischen Wende ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die ganze Philosophie Hegels »Gotteslehre« ist.[5] Von Gott geht alles aus und zu ihm kehrt alles zurück. Die »Wissenschaft der Logik« bildet als Gotteslehre den »Anfang der Wissenschaft« und ist dadurch von höchster Bedeutung.[6] Sie beansprucht bereits für ihren ersten Hauptteil, die »objektive Logik«, die vormalige Metaphysik, und zwar sowohl die generelle (Ontologie) als auch die spezielle Metaphysik (zu der die metaphysische Theologie zählt), gänzlich neu zu konzipieren und kritisch zu begreifen.[7] Die »Wissenschaft der Logik« (als Selbstauslegung des göttlichen Subjekts) ist daher die Metaphysik: »Die *Logik* fällt […] mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.«[8] Diese Vorgabe, die von den Dingen ausgeht, wird noch zu beachten sein. Hier geht es um die Fassung des *reinen Gedankens*, der dasselbe wie Gottes Tätigsein darstellt.

Die *Logik* tritt dabei nicht nur an die Stelle der vormaligen Ontologie, die in einer metaphysischen Theologie ihre Fortsetzung findet, sondern sie beansprucht von Anfang an und im Ganzen, also schon dort, wo sie als »ontologische Logik«[9] die überkommene Ontologie rezipiert, zugleich die eigentliche *metaphysische Theologie* in Überbietung der bisherigen zu sein: »Die Logik ist insofern die metaphysische Theologie, welche die [notwendige] Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens betrachtet.«[10] Und zwar ist sie »insofern die metaphysische

3 Verwiesen sei hier beispielsweise auf das von E. Coreth u. a. herausgegebene dreibd. Werk *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, das einen Beitrag zur Revision der neueren Philosophiegeschichtsschreibung darstellt.

4 L. Feuerbach, GW, Bd. 9: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843), 243; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), 295, § 19: »Die Vollendung der neueren Philosophie [seit *Francis Bacon*] ist die Hegelsche Philosophie. Die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen Philosophie knüpft sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegels.«

5 Siehe S. 72–82. Vgl. auch I. Illjin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.*

6 Hegel, WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik*, 28.

7 A. a. O., 61 f.

8 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, § 24, 81.

9 A. a. O., Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften. Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, §§ 16–53, 13–21.

10 A. a. O., Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *Beweise vom Dasein Gottes*, 419.

Theologie«, als sie die *noch nicht realisierte* Idee Gottes, die ihm eigene Logik, entwickelt. Die ›Logik Gottes‹ ist die ihm immanente Logik, die sein Tätigsein ausmacht. Sie betrachtet Gott eben »in dem Äther des reinen Gedankens«, lässt ihn aber noch nicht als absoluten *Geist* durch das Reale vermittelt in absoluter Subjektivität hervortreten. Das wäre dann über die metaphysische Theo-Logik hinaus die in der »Gotteslehre« zentrierte Gesamtphilosophie.[11]

Hegels Logik ist »als das System der reinen Vernunft«[12] zu verstehen. Die *reine Vernunft* ist jene, deren Denkbestimmungen (Kategorien und Ideen) der Natur des Subjekts *a priori* eigen sind. Sie entwickelt systematisch (in Überbietung *Kants* und im Anschluss an *Spinoza*) die unendliche Vernunft Gottes, *seine* ihm eigene Geist-Natur, aus ihrem Selbstvollzug her, und das heißt für Hegel, anfänglich zu bestimmen, *als was sich Gott als Geist weiß*. Dabei gilt es als ausgemacht, dass es Gottes Sichwissen ist, das sich als Selbstvergegenständlichung vollzieht, und dass es daher Gott ist, der sich in der Beziehung von Subjekt und Objekt logisch denkt. Die Logik ist somit insgesamt theo-logisch und als Theo-Logik zu interpretieren. Die Richtigkeit dieser Annahme kann sich auf eine Veranschaulichung Hegels berufen: »Die Logik ist sonach als System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt [der Logik] *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*.«[13]

Hegel beansprucht in seiner Logik gegenüber aller bisherigen metaphysischen Theologie, die Wahrheit, wie sie für sich selbst ist, d. h., wie Gott *sich selbst denkt*, hüllenlos zu erfassen. Ja, dem Anschein nach will er gerade den »in seinem ewigen Wesen« unbegreiflichen Gott begrifflich erfasst haben, was ungeheuerlich erscheint. Doch die große Logik ist nur eine »Darstellung Gottes« im Nachvollzug menschlichen Denkens, wenn auch deren Sache – bedenklich genug – die Selbstdarstellung Gottes in seinem Wesen sein soll. Das oben aus den »Vorlesungen zur Religionsphilosophie« zitierte Wort Hegels verbietet jedoch, verstiegene Megalomanie zu unterstellen, denn es hebt ausdrücklich hervor, dass die Logik die »*Evolution der Idee Gottes*« im reinen Gedanken (nur) »*betrachtet*« – also nicht in einem unmittelbar religiösen Sinn ›meditiert‹ –, und zwar genauer, »daß sie [die Logik] eigent-

---

11 Vgl. hierzu besonders M. Schulz, *Sein und Trinität*, 208–300: »Die Wissenschaft der Logik als Onto-THEO-Logik«.

12 Hegel, WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik* I, 44.

13 Ebd.

lich derselben [Evolution der Idee Gottes], die an und für sich schlechthin selbständig ist, *nur zusieht*«.[14]

Für diese Zuseherrolle bleibt hier freilich ein Interpretationsspielraum offen. Gibt es nicht eine tiefe und ›wahre‹ Befriedigung, wenn man bequem wie beim Fernsehen einer Tragödie zusehen kann, deren Inhalt alle möglichen anderen Tragödien überbietet, da sie den »unendlichen Schmerz« der Selbstnegation des Absoluten, seiner Entzweiung mit sich selbst als Sterben und »Tod Gottes«[15] samt dessen befreiender Versöhnung mit sich selbst vorführt? Welch ein ungeheuerlich-seltsamer Gott, der sich so *denken* lässt? Auf dieses spekulative, rein theoretische *Denken* des Denkens Gottes muss unten noch eingegangen werden.

Hegel behauptet jedenfalls, gar keine komprehensive Wesenserkenntnis Gottes für sich zu besitzen, sondern nur das Reich der Schöpfungsgedanken, die mit Gott identisch sind, »in [!] seinem ewigen Wesen« nachvollziehen zu können, in dem wir uns, christlich gesehen, eigentlich aufhalten, leben und sind (vgl. Apg 18,28). Doch immerhin beansprucht er damit, eine adäquate Wesenserkenntnis Gottes für sich zu besitzen, die er in seiner Religionsphilosophie so erhellt: »[…] der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist nur Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst«.[16]

Schöpfung (als Entäußerung und Sichanderswerden Gottes im Reichtum der Schöpfungsgedanken) hat die Naturphilosophie und die Philosophie des endlichen Geistes (Recht, Kunst, Religion, Philosophie) zum Gegenstand. Beide zusammen bilden die *Realphilosophie*, welche die Logik zur Voraussetzung hat, denn diese bietet allem Endlichen vorweg eine »Intellektualansicht des Universums«.[17] Die »konkreten Wissenschaften« haben »das Logische oder den Begriff zum inneren Bildner«.[18] Die Logik (in ihrer »Evolution der Idee Gottes«) ist »Vorbildner« der Realphilosophie.[19] Daher besteht zwischen Logik als dem »System der reinen Vernunft« und

14 A.a.O., Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *Beweise vom Dasein Gottes*, 419.

15 Vgl. zum Tod Gottes bei Hegel u. a. W. Griesser, *Kreuz und Freiheit. Überlegungen zu Hegels »spekulativem Karfreitag«*.

16 Hegel, WA, Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 480. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, dass diese ungeklärte Identifikation des menschlichen Geistes mit dem göttlichen den Hauptanstoß zur atheistischen Rezeption L. Feuerbachs gab, die das Wissen Gottes vom Menschen nur als ein Wissen des Menschen von sich auslegt.

17 Hegel, WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik* I, 44.

18 A. a. O., Bd. 6: *Wissenschaft der Logik* II, 265.

19 So M. Schulz, *Sein und Trinität*, 183, 208–213.

den Realphilosophien ein Entsprechungsverhältnis, das in der modernen Hegelforschung intensiv diskutiert wurde.[20]

Nach dem Gesagten ist die *Idee des Absoluten* der Logik selbst noch einseitig, denn sie ist als bloßer Vorbildner erst über die sich realisierende Vermittlung des Endlichen verstehbar. Ihre Zielbestimmung, in der sich der Kreis des Unendlichen schließt, ist der *absolute Geist* (das vollständige Denken des Denkens). Zunächst jedoch bleibt die Logik ohne direkten Bezug auf das Reale im Sinne der Realphilosophie. Was die Logik bringt, ist die aller Realisierung vorgängige »Evolution der Idee Gottes«. So ist sie »als das reine Reich des reinen Gedankens zu fassen«, das »*die Wahrheit* [ist], *wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*«.[21] Um diese Wahrheit als die Einheit des Begriffs und der Realität besser zu verstehen, kann ein Seitenblick auf das Schöpfungsverständnis im christlichen Platonismus dienlich sein.

Hegel verweist ja in diesem Zusammenhang selber auf »die Platonischen Ideen, die in dem Denken Gottes sind«: »Die Platonische Idee ist nichts anderes als das Allgemeine oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriff hat Etwas [Seiendes] Wirklichkeit.«[22] Gottes Gedanken bilden kein Jenseits zur realisierten Wirklichkeit. Was immer ist, hat nur im Denken Gottes eigentliche, hüllenlose Wirklichkeit, sonst nur eine abgeschattete und nichtige. Den Hintergrund dieses Denkens bildet die Schöpfungsvorstellung des christlichen Platonismus. Schöpfung ist dort Erschaffung der Welt in einem *technomorphen* Sinn und wird als Herstellung (*poíesis*) von Dingen im Blick auf geeignete *Entwürfe* (Ideen) ausgelegt.[23] Ein solcher Herstellungsprozess ist wiederum im Horizont des platonistischen Ideendenkens konzipiert.

Platons Ideen sind meist metaphysische, ethische und mathematische Gegenstände (»das Schöne«, »Gerechtigkeit«, »der Kreis«), sie beziehen sich seltener auf Naturdinge (Tiere, Pflanzen), an einigen Stellen aber auch auf Artefakte,[24] von denen *Wolfgang Wieland* annimmt, dass sie, korrekt, d. h. nicht didaktisch gedeu-

20 Vgl. hierzu vor allem L. B. Puntel, *Darstellung*, 61–144; V. Hösle, *Hegels System*, 60–154, 234 f., 246, 269–275; M. Schulz, *Sein und Trinität*, 184–201.

21 Hegel, WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik* I, 44.

22 Ebd.

23 *Poiesis* als Erstellen und Herstellen von Einsicht, als Selbstherstellung, Arbeit des Geistes im Auseinander- und Zusammensetzen ist für das Theorie- und Praxisverständnis Hegels maßgebend, wenn unmittelbar auf Praxis abzielende Theorie sich selbst in Praxis aufhebt. Zur Ontologie der im Horizont der Poiesis ausgelegten Schöpfung siehe unten S. 447–457, hier Physis als Poiesis bei *Platon*: b).

24 Platon, Rep. 596 b ff.; Krat. 389 ff.; vgl. Nom. 965 b; Ep. VII, 342 d.

tet, »geradezu ein Schlüssel zum richtigen Verständnis der Ideenannahme« sind, wenn wir auf die eigentümliche Art des Zugangs zum praktischen Wissen im Herstellungsprozess achten, auf den Platon uns hinweist.[25] Will ein Handwerker ein Bett, einen Tisch produzieren oder ein zerbrochenes Weberschiffchen nachmachen – kurz: *etwas*, das so und so aussehen soll, herstellen –, dann fragt es sich, worauf es dabei ankommt und worauf er besonders schauen muss. Sein Seitenblick wird wohl das Werkzeug und das Material, das er dazu braucht, umsichtig streifen. Doch darauf blickt er nicht. Er blickt auch nicht auf das voraus, was er danach als das ins Werk gesetzte Etwas (das Wassein) vor sich haben wird. Vielmehr blickt er auf die sein Tun leitende *Idee*, auf das *Was*, wie es sich in seinem *Aussehen* (Eidos) präsentieren soll. Dieses Wesenseidos ist das *Vorbild*, das er sich vorstellt und vornimmt, um etwas herzustellen. Wobei Platon noch auffällt, dass erst diejenigen, die dann mit hergestellten Gebrauchsdingen (Werkzeugen) umgehen, beurteilen können, ob der Hersteller (Tischler, Drechsler) die Exemplare ihrer Natur nach (φύσει) richtig gemacht hat, was hier als die bessere Orientierung an den Ideen und nicht bloß an der faktischen Bewandtnisganzheit des Herzustellenden zu deuten ist. Der Tisch hat in der Idee der Tischheit seinen Ort in der Bewandtnisganzheit und muss dementsprechend ein Aussehen haben, um eine bestimmte Funktion, wie es sich gehört, zu erfüllen. Aber weder Tischler, die etwas für den Gebrauch des Volkes herstellen, noch Maler, die nur Phänomene nachahmen, machen die ihnen vorgegebenen Ideen. Alle Seienden – die Ideen überhaupt – sind vielmehr das eigentliche bzw. seiende Seiende, dessen Wesensbildner (φυτουργός) und Verfertiger (ποιητής) Gott ist.[26]

Das Vorbild (Urbild), das nachgebildet und nachgeahmt werden soll, ist die Grundlage der Vervielfältigung. Das gilt auch heute und erst recht in einer von Hochtechnologie geprägten Welt: Fehlerfreie Konstruktionspläne zur Massenfabrikation (und auch die Eigentumsrechte an ihnen) sind meist wertvoller als die kurzlebigen Einzelfabrikate. Geht es nun beim Schaffen um die Weltschöpfung, um die Herstellung von Seiendem überhaupt, dann muss der Schöpfer wiederum vom Eidos, diesmal von ewigen Urbildern, ausgehen. Das Eidos oder die (mit ihm sinnverwandte) Idee als Vorbild (*parádeigma*; »Vorbildner«) ist das eigentliche Sein jener abgeschatteten Seienden, die durch die Idee jeweils *etwas* sind, *das* in ihr seinen Grund hat. So ist die Idee in gewisser Weise eine Totalität: Sie verbindet den nach Urbildern Schaffenden mit den sie nachbildenden, ins Werk gesetzten Abbildern.

25 N. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, 146 ff.
26 Platon, Rep. 597 d.

Aus dem bei Platon und von christlichen Platonikern Gesagten wird der Gedanke verständlich, dass die Welt, um geschaffen zu werden, zuvor von Gott ausgedacht werden muss. Wie sollte Gott eine Welt erschaffen, wenn er diese nicht in sich trägt und sie sich nicht in ihrem wesenhaft geistigen Aussehen (Eidos) und Anblick (in der Totalität der Idee) vorstellt? Damit kommen wir dem Inhalt der Logik Hegels näher. Gott denkt das Wesenseidos der Welt, das ist die Gesamtheit aller ontologisch maßgebenden Kategorien zur Realisierung und Verwirklichung der Natur und des endlichen Geistes. Die Welt wird erst verstehbar aus dem Ideenreich der reinen, göttlichen Vernunft, den apriorischen Gesetzlichkeiten, welche die Weltproduktion logisch-vernünftig vorbilden und grundlegen. Da aber das, was Gott in sich denkt, nichts anderes ist als er selbst, bezieht und verhält er sich darin zu sich; er denkt und begreift – beim Wort genommen – nichts anderes als immer nur sich selbst.

Hegels *Logik* als Erbe der metaphysischen Theologie beansprucht, mit dem Reich der Ideen nicht Gott äußerlich bleibende Absichten, Ratschlüsse und Entwürfe zu erfassen, sondern durchaus ihn selbst, die *reine Vernunft seines geistigen Wesens* auf dem Grund seiner Selbstoffenbarkeit und Selbstdarstellung – und insofern ist sie *spekulativ*. Spekulativ (vor aller praktischen Realisierung) heißt hier ein »Zusehen«, ein »Betrachten«, eben philosophische *Theorie* der »Entwicklung der Idee Gottes«, ja sogar »Kontemplation des Ewigen«,[27] was nichts anderes ist als »Gottesdienst«.[28] Hierbei ist die »Idee Gottes« zunächst einmal die ›Vor-stellung‹, die Gott von sich hat (*genetivus subiectivus*), gewissermaßen sein szenisches Sichselbstvorstellen und Selbstdarstellen. Zugleich ist *sein* Sichzeigen (diese Selbsterscheinung, Selbstoffenbarung, in der er sich selbst zum Gegenstand macht) auch die Gottesidee, die Gott darstellt, die Gott zum Gegenstand hat (*genetivus obiectivus*). Das *System der objektiven und subjektiven Logik* kann *man* deswegen als »*die Darstellung Gottes*« verstehen, weil sich Gott in der Idee, in der er unser Gegenstand ist, selbst denkt.

27 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 14 f.

28 A. a. O., Bd. 13: *Ästhetik* I, 139: »Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationelle Theologie und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.« Vgl. hierzu J. Flügge, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens*, 116–120. Gottesdienst, präzisiert und limitiert auf den »Dienste der Wahrheit« als solcher, ist – wie alle »Frömmigkeit des Denkens« (Heidegger) – freilich bei Weitem nicht dasselbe wie Gottes Dienst (im Sinne ostkirchlicher Spiritualität) als göttliche *Katabasis*, Herabstieg Gottes zum Menschen, der den menschlichen Aufstieg, *Anabasis*, in Lobpreis, Bitte, liturgischer Feier usw. erst dialogisch ermöglicht. Dazu vgl. beispielsweise M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*, 1. und 2. Teil.

Die *Evolution* der Idee ist Aus(einander)wicklung (eines wird aus dem anderen entwickelt), ist systematische Entfaltung, Selbstorganisation und Selbstschöpfung (*causa sui*!) ein und desselben Subjekts in fortschreitender Stufenfolge. Die »Evolution der Idee Gottes« ist in diesem Sinne das Sichentwickeln des absoluten Geistes, der aus sich herausgeht, sich entäußert und dem dadurch so sehr anders wird, dass er sich als *sein* Anderssein setzt, sich auseinanderlegt, sich so vor-stellt und vor sich stellt und zugleich zu sich selbst kommt, sich selbst erkennt und ganz er selbst wird.

Sich selbst erkennen heißt: Das Ich-Subjekt macht sich zum Gegenstand und setzt sich dadurch als Nicht-Ich. Es entzweit sich, verdoppelt und verliert sich, *um* dadurch sich selbst finden zu können, um dadurch zu sich selbst zu kommen, um dadurch *im Anderen seiner selbst bei sich und nur für sich* selbst da zu sein, und zwar frei geworden von der Abhängigkeitsbeziehung, nicht mehr verstrickt in den Widerstreit mit dem Anderen, absolut mit sich einig und selbst-ständig. Frei ist ein Subjekt, das so sehr bei sich ist, dass es im Anderen keinem Fremden mehr begegnet, sondern ihn so durchdrungen hat, dass es in ihm nur mehr sich findet.[29] Das damit beschriebene dialektische Vorgehen ist eben so sehr die Sache des Denkens, wie die Sache das reine Denken ist,[30] es ist eben das Denken des Denkens und in diesem Zuschnitt *Selbsterkenntnis*.

Die »Wissenschaft der Logik« ist nun die Darstellung der Selbsterkenntnis Gottes im Nachvollzug seiner dialektischen Erkenntnisbewegung. Ihr entsprechend gliedert sie sich, wie gesagt, in die *objektive* und die *subjektive* Logik. Die objektive Logik ist jene Entwicklung der Idee Gottes, in der Gott nur der Gegenstand seines eigenen Denkens (als Sein und Wesen) ist. Die subjektive Logik ist sein Begreifen dieses Denkens, der Begriff des Begriffs als Selbstrealisierung. An sich kann das Absolute nur ganz es selbst sein, wenn es im Objektiven, im Anderen seiner selbst, einzig und allein nur für sich ist: das Selbstständig-Freie, das Subjektive, der selbstver-

29 Vgl. Hegel, u.a. WA, Bd. 13: *Ästhetik* I, 134. Diesem apersonalen, ja geradezu antipersonalen Freiheitsbegriff entgeht völlig die höchste Bestimmung der Freiheit, die in der Möglichkeit liegt, einander zu ureigenstem Sein freizugeben und zur Freiheit zu befreien. Eine solche Freiheit zwängt sich nicht in das Konzept logischer Notwendigkeit ein und ist daher auch nicht mit der Notwendigkeit gegenseitiger Anerkennung zu verwechseln. Hegel konzipiert Freiheit primär von der Auflösung von Abhängigkeitsverhältnissen her, die ein zur Selbständigkeit gekommenes Ganzsein (Bei-sich-selbst-Sein des Geistes im Anderen seiner selbst) gewinnt und damit über bloß partikuläre Unabhängigkeit hinausgeht. Der Mensch wird aus der angestammten Freiheit der Idee Gottes ermächtigt, sich zu befreien, um so im Dienst der Selbstbefreiungsgeschichte des absoluten Geistes an der Versöhnung der Welt mit Gott mitzuarbeiten. Hierzu vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 96–99, 103–118, 269. Siehe Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*, dort: »Konkrete Freiheit als Befreiung«, 103–114; *Freiheit und Befreiung in der Daseinsanalyse*, 115–130.

30 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 43.

mittelte Selbstbezug. Daher beherrscht die Subjektivität das Objektive, das Denken das Sein. Sie unterwirft (= subjektiviert) es sich mit dem Resultat: Die absolute Idee ist sich selbst und ihr Anderes, das Objektive – sie ist »*übergreifende* Subjektivität«.[31]

Worin das Walten dieses selbstvermittelten Selbstbezugs im Sichbegreifen des Absoluten beruht, ist von äußerster Fragwürdigkeit. Bei endlichen Subjekten würde man vielleicht von extrem monopolisierter und autistischer ›Egozentrik‹ reden. Ist diese hier als übergreifende Subjektivität in das Höchstdenkbare transponiert? Die Fragwürdigkeit eines solchen *monosubjektiven* Selbstbezugs des Absoluten wird in der neueren Hegelforschung insofern erblickt, als man in der Idee des Absoluten ein logisches Vorbild für die realphilosophisch relevante Intersubjektivität (Subjekt-Subjekt-Beziehung) sucht. Wenn es eine Entsprechung zwischen Logik und Realphilosophie geben soll, dann müsste es auch eine Logik für aufeinander bezogene Subjektivitäten oder Personen geben. Eine solche ist jedoch bei Hegel nicht eindeutig auszumachen,[32] zudem sitzt in ihr der Wurm monopolar vermittelter ›icheinsamer‹ Ego- und Theozentrik.

Nach dem bisher Gesagten ist das *System der Logik* jedenfalls insofern ›meta-physische‹ Theologie, als sie das Sichentwickeln der objektiven und subjektiven Gottes-Idee ist. Damit zeichnet sich Hegels Verhältnis der metaphysischen Theologie zur Ontologie,[33] mit der sie ihren Anfang nimmt, ab. Gehen wir nochmals darauf ein, wie Hegel seine Logik als »metaphysische Theologie« charakterisiert: Sie betrachtet »die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens«.[34] Was meint dieser »Äther« des reinen Gedankens? Äther nennt das alles durchdringende und durchlässig-lichte Element. Im Blick auf den Spinozismus sagt Hegel über diesen Äther, er sei »der wesentliche Anfang alles Philosophierens. […] Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz [der untrennbaren Totalität], in der Alles, was man für wahr gehalten hat [das bloß Geglaubte der Religionen], untergegangen ist.«[35] Die Seele, unser Geist, muss eintauchen in das unterschiedslose

31 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, § 215, 373.

32 Die hier angeschnittene Problematik verschärft sich, wenn das wesenhafte und leibhaftige Füreinandersein von Personen (und Personengruppen) unter Wahrung ihres irreduziblen Andersseins 1. als Realisierungsgestalt apriorischer Vernunftbestimmungen, 2. innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung (in der es um begrifflich Gewusstes und Gewolltes geht, das immer nur ein Was oder Etwas, nie ein Wer, ein Jemand ist) und 3. unter dem Diktat begriffslogischer Notwendigkeit gedacht werden soll. Das hier aufscheinende personal-anthropologische Defizit konnte auch zum Einwand gegen die Theozentrik des hegelschen Gesamtsystems ausschlagen.

33 Vgl. dazu einschlägig K. Düsing, *Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel.*

34 Hegel, WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion*, 419.

35 Hegel, WA, Bd. 20: *Geschichte der Philosophie* III, 165.

Nichts, das eins ist mit dem *Sein* (Sein als *Werden* und *Allsubstanz*). Dies bildet im Wesentlichen den Anfang dieses Philosophierens.

Sehen wir zu, was hier Eintauchen und Baden heißt. Tauchen wir beispielsweise in das Urelement des Wassers ein, dann kommt es zu einer Doppelempfindung: Wir spüren das Wasser, in dem wir anwesend sind, und uns selbst im Wasser. Zugleich werden wir eins mit dem Element, in dem alle Unterschiede zu verschwimmen scheinen. Die existenzielle (nicht bloß logische) ›Unmittelbarkeit‹ als Urerfahrung des Inneseins im Sinne der von *Spinoza* so beschworenen transzendenzlosen *Immanenz von allem in Gott* scheint mir hier angesprochen. Hegel versteht sie als das »zum Grunde« Gehen des Endlichen im Absoluten, im Element der Unendlichkeit. Das ist der Anfang des Gott-Denkens der Logik Gottes – aber noch nicht seine Entfaltung. Der alles durchdringende »Äther des reinen Gedankens« ist das *reine Sein*. »In der Philosophie ist der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Sein ist.«[36]

In Hegels kleiner Logik der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« heißt es vom reinen Sein ausdrücklich, es sei »reiner Gedanke«; und er hebt dort mit aller Deutlichkeit hervor, dass dieser Gedanke – »*es ist das reine Sein*« – »die wahrhaft *erste Definition des Absoluten*« sei: »*Gott ist das Sein in allem Dasein*.« Diese Definition sage dasselbe wie: Gott ist »*der Inbegriff aller Realitäten*« oder »das *Reale* in aller Realität, das *Allerrealste*«.[37] Hegel führt in seiner Logik die bisherige metaphysische Theologie so über sich hinaus, dass sie vom Anfang an schon als Ontologie (»Lehre vom Sein«) *Gotteslehre* ist, denn »*Gott ist das Sein in allem Dasein*«.[38]

Versuchen wir rückblickend Hegels Logik im Rahmen einer Typologie der Bestimmungen des Gegenstands- und Sachbereiches der Metaphysik[39] einzuordnen, so erscheint die Philosophische Theologie (die absolute Idee, der Geist, Gott) nicht als Grund des Sachbereichs der Metaphysik (Ontologie), sondern sie bildet philosophiegeschichtlich gesehen nur die ins Extrem getriebene Fortsetzung des seit dem Spätmittelalter stark hervortretenden Typus, in dem Gott einen Teil des Sachbe-

---

36 Hegel, WA, Bd. 17: *Geschichte der Philosophie* I, 115.

37 Hegel, SW, Bd. 6: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), § 39, 51. Vgl. WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik* I, 73: Der »Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins […] könnte als die erste, reinste, d.i. abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden […]«, freilich nur als weiter zu bestimmende Anfangsdefinition, wobei es Hegel nicht um formale Definitionen zu tun ist.

38 Hegel, SW, Bd. 6: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), § 39, 51; WA, Bd. 8, § 85, 181: »Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden. […] Denn Gott metaphysisch definieren, heißt dessen Natur [Wesen] in *Gedanken* als solchen ausdrücken.«

39 Dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 445–462, hier besonders 447 und 456–460.

reichs der Metaphysik ausmacht. Die ontologischen Bestimmungen sind von Anfang der Logik an Prädikate (Definitionen) des Absoluten, das sich selbst als Sein denkt, und zwar in dem Sinne, »dass der Begriff Gottes nicht nur ein, ja der wesentliche Inhalt von Hegels spekulativer Logik sein kann; aber er steht erst an deren Ende, da die Fülle seiner Bestimmungen allererst methodisch und systematisch entwickelt werden muss«.[40]

1.2 *Hegels dialektische Transformation des Scotismus*[41]

1.2.1 *Die dialektische Fassung der transzendentalen Seiendheit*

Es wurde oben darauf hingewiesen, dass der für die europäische Neuzeit und Moderne mächtigste Deutungsstrang der Metaphysik mindestens im Ansatz die scotistische Metaphysik war. Sollte Hegel diesen Ansatz (wenn auch kritisch über ihn hinausführend) rezipiert haben, dann wäre es philosophiegeschichtlich ein kurzsichtiges Missverständnis, Hegel für *den* Vollender *der* Metaphysik zu halten, da er, wenn überhaupt, nur *einen* Deutungsstrang der Metaphysik, nämlich den scotistischen, aber keinesfalls *die* abendländische Metaphysik ›vollendet‹ hat, was immer man darunter verstehen mag.

Die Frage, was Hegel mit dem Scotismus verbindet, ist keine bloß akademisch-philosophiehistorische.[42] Was auf dem Spiel steht, ist das Verhältnis des Menschen

---

40 K. Düsing, *Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel*, 679.

41 Unter »*Scotismus*« (vgl. den Art. von S. K. Knebel) als Richtungsname und Sammelbezeichnung kann man eine traditionell vom Franziskanerorden getragene katholische Schulphilosophie verstehen, die mit dem vom Dominikanerorden vertretenen *Thomismus* und mit dem vom Jesuitenorden getragenen *Suarezanismus* konkurriert und bis in die Gegenwart reicht. Über der kontroversen Profilierung dieser Schulrichtungen dürfen auch die variantenreiche gegenseitige Durchdringung und die Verbesserungsversuche nicht übersehen werden. Der spätmittelalterliche Scotismus kann als klassischer eingestuft werden, während der heutigen Forschung nicht nur eine gewisse Renaissance des Verständnisses für die Originalität des scotistischen Denkens gelungen ist, sondern die philosophiegeschichtliche Einsicht reifte, dass gewisse Grundgedanken des klassischen Scotismus (vor allem der Transzendentalwissenschaft) besonders über Suárez den Hauptstrom neuzeitlicher Metaphysik bestimmt haben.

42 Hegels *Logik* kann m. E. als großartigste Variation über scotistische Metaphysik verstanden werden. In diesem Sinne hat ihn, soweit ich sehe, erstmals M. Schulz, *Sein und Trinität*, »im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus« (im Titel) neu interpretiert. Hegel selbst war über Duns Scotus nur oberflächlich informiert und beurteilte ihn als einen Denker, der über alles spricht, »aber ohne systematische Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargestellt wurde« (WA, Bd. 19/II: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 566). Er wusste überhaupt

zum Sein, insbesondere zum Anderssein der Anderen, und dies vor dem Hintergrund eines einzigartigen Aufstiegs Europas, das sich als Kolonialmacht die Welt (ab etwa 1800 besonders aggressiv) unterwarf und ›globalisierend‹ zu behaupten suchte.[43] Wenn Hegel seine Zeit im Gedanken erfasst haben will, könnte es sein, dass sich gerade seine Fassung der ontotheologischen Ontologie des Scotismus bei aller Großartigkeit auch als unheilvolle Doktrin entpuppt. Bevor ich auf die kritische Umgestaltung des Scotismus durch Hegels spekulative Dialektik eingehe, scheint es mir angezeigt, den schon dargestellten Ansatz scotistischer Ontologie (als Unterbau seiner Ontotheologie) unter kritischer Hervorhebung seiner Problematik und Hinterfragbarkeit kurz in Erinnerung zu rufen (1.2.1.1), um danach auf Hegels dialektischen Verbesserungsversuch dieses Ansatzes einzugehen, der ihm ja über die neuzeitlichen Abwandlungen (*Suárez*, *Wolff*, *Kant* u. a.) bekannt war (1.2.1.2).

1.2.1.1 *Der scotische/scotistische ontologische Ansatz*

a) *Johannes Duns Scotus* und der Scotismus denken das Seiende nicht (mehr) als das sich von sich selbst her Zeigende (Erscheinende, Jeweilige), wie es uns unmittelbar in seinem gegenwärtigen Anwesen *weltbezogen* begegnet, sondern sie verabschieden sich insofern unhinterfragt von diesem Seienden, als sie es nur in einer bestimmten Fassung gelten lassen: als *Vorliegendes* (*subiectum*), das *aktuell existiert* (*est existens*).[44] Das *existierende Seiende* ist für Scotus fraglos nur jeweils *dieses* Einzelne, doch immerhin etwas, das in seinem vollen Bedeutungs- und Sinngehalt (und sogar als das *verissime ens*[45]) *in einem einfachen Akt der Schau (cognitio intuitiva*) zu ver-

nichts von dessen ontologischem Grundgedanken und wie viel er ihm und dem neuzeitlichen Scotismus verdankt. Ähnlich desinformiert zeigt sich sein sonst philosophiegeschichtlich beschlagener Hauptkontrahent L. Feuerbach, der beiläufig (in einem Brief an K. Marx 1843) nur vom »Leichengeruch der Duns Scotischen Scholastik« spricht, den er (über Sekundärquellen vermittelt) in *Schellings* Vorlesungen wahrzunehmen wähnte (vgl. L. Feuerbach, SW, Bd. 4, 436).

43 Hierzu vgl. E. Dussels Destruktion der europäischen Philosophie bei H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, 31–55. Ob diese ›De-struktion‹ der Herrschaftsontologie und -theologie in ihrer Allgemeinheit zu halten ist und nur besonders im Scotismus gebahnte Tendenzen aufdeckt, ist zu fragen. Notwendig erscheint mir heute ein befreiendes Denken, das jenes, was wesenhaft verschieden ist (wie Du und Ich, wie Tag und Nacht), so zusammenbringt, dass es in seinem Mit-einander-Sein und aus seiner Zusammengehörigkeit gewahrt und entfaltet wird.

44 Siehe dazu oben 3.2 die *Duns-Scotus*-Darstellung im Kontext der Transzendentalienlehre, die hier wieder aufgenommen und weitergeführt wird.

45 Beachtenswert ist hier die Annahme einer Steigerungsmöglichkeit des Wahren, d. h., zunehmende Grade der Angemessenheit, der Entsprechung, der Übereinstimmung von Denken und Sein werden hier zugelassen. An sich könnte das mit einer abnehmenden oder sogar zunehmenden Nichtübereinstimmung einhergehen.

gegenwärtigen ist. Wir beziehen uns dabei so auf etwas Vorliegendes, dass wir es unmittelbar vor uns erblicken und als irreduzibel Gegebenes hinnehmen können (z. B. dass etwas die und die Farbe hat). Begleitend zur Sinneserfahrung hat auch der Verstand neben seiner Fähigkeit zur Abstraktion diese Nähe zum Sein behalten und kann, wenn auch im Pilgerstand unvollkommen, das Existieren in sich als real gegenwärtig berühren, sich an Existierendes erinnern usw. Der Bezug zur intuitiven, anschauenden Erkenntnis (im Unterschied zur begrifflich-abstrakten) wurde im Scotismus im Auge behalten. Doch wird das Anwesende in der Fülle seines Anwesendseins intuitiv bloß modifiziert, und zwar auf Existierendes, das bedeutungsarm zugelassen und im Hinblick auf seine unmittelbare Einsichtigkeit erfasst wird. Der Mensch bleibt in seinem Aufenthalt in der weltweiten Offenheit des Anwesens zwar dem Anwesenden zugekehrt, vergegenwärtigt aber dieses Anwesende weder in seinem Anwesen noch hinreichend in dem, was dem Anwesenden dessen Unverborgensein gewährt, sondern nur als jeweils Existierendes, etwas in einer Urteilsaussage richtig Konstatierbares.

b) Seiendes kann über seine Existenz hinaus als ein *Etwas* aufgefasst werden, das uns gegenübersteht und als solches Gegenstand (*obiectum*) des Denkens ist. Bei der Analyse des Erkennens lässt sich das vielfältig bestimmte Was (*quid*) der Einzelseienden abstrakt begrifflich als *Allgemeines* hervorheben. Vom aktual Existierenden ist dabei abzusehen, oder, um einen moderneren Ausdruck zu gebrauchen, die *Hic-et-nunc*-Gegebenheit des ›Dieses-da‹ ist methodisch in Klammern zu setzen.[46] Damit wird der überkommene *ontologische Unterschied zwischen Existenz und Wesen* bei aller Modifikation, die er im scotistischen Denken erfährt, gleichfalls völlig fraglos vorausgesetzt. Die Herkunft dieser ontischen Differenz wird uns später noch zu denken geben.

c) Mit der Einschränkung des von sich her Anwesens eines jeglichen Seienden (also auch von dir selbst und von mir selbst) auf etwas bloß aktual Existierendes und der methodischen Ausschaltung seines Existierens kommt auch das vernehmende Offenstehen des Menschen für den Empfang der Anwesenheit des Jeweiligen nicht mehr in Frage, und zwar deswegen, weil abermals ganz selbstverständlich und von vornherein alles und jedes Seiende *als* Seiendes nur als *Gegenstand* (*obiectum*) der *begrifflichen* (*kategorialen) Erkenntnis* entworfen wird. Immerhin bleibt diese Erkenntnis bei Duns Scotus auf das Existierende bezogen, insofern sie von ihm washeitlich

46 Zur Methode der eidetischen Reduktion zur Erfassung des apriorischen Eidos (der Wesensschau) und Einklammerung der »daseienden ›Wirklichkeit‹« vgl. E. Husserl, *Husserliana*, Bd. 3/1: »Einleitung«, § 1–3.

(*in quid*) etwas aussagt und als Realbegriff dessen wesentliches Wassein real (inhaltlich) treffen soll, d. h. bestimmt, was es *möglicherweise* sein kann, insoweit es *zu sein geeignet* ist. Aber diese das Wassein vergegenständlichende Erkenntnis wird doch im Sinne des platonischen Ideendenkens als Grundlage jedweder Realität, die dem konkreten Seienden zukommt, angesetzt. Damit ist eine Rückführung (*resolutio*) des konkreten Diesesseienden nicht auf das Sein selbst, sondern auf die ›meta-physische‹ Erkenntnisebene erreicht. Das *ens inquantum est ens*, das Seiende, *insoweit wie* es Seiendes ist, erscheint hier zu einem Seienden umgedeutet, *insofern* es *begrifflich* bestimmbares Seiendes ist. Und dies wird zum ersten Gegenstand der Metaphysik erhoben.

d) Unter systematischer Hintansetzung des konkreten Seienden als verbal verstandenes Partizip (etwas, das existiert: Existierendes) wird nach Duns Scotus das *nominal* verstandene Sein (etwas, das eine Wesenheit hat und zu existieren geeignet ist) gewissermaßen als das eigentliche Sein des Seienden ausgelegt. Es gehört zu den in höchster Weise Wissbaren (*maxime scibilia*), die anfänglich gewusst werden.[47] Wenn wir etwas – ein Seiendes – erkennen, gleichgültig, was es inhaltlich darstellt, so ist es für ein Erkennen Gegenstand, und das heißt ›seiend‹. Das Erkennen macht es zum Gegenstand und kann sogar darüber hinaus die Gegenständlichkeit des Gegenstandes überhaupt denken, die sich immer durch alle Differenzierungen und Bereiche des Gegenständlichen durchhält. Diese *Gegenständlichkeit alles Gegenständlichen ist primordialer Gegenstand der Metaphysik*. Damit hat sich unter der Hand die metaphysische Frage nach dem, was Anwesendes hinsichtlich seines indefiniten Anwesens ist, zur Frage gewandelt, was die Vergegenständlichung des realen Wasgehaltes eines Existierenden ermöglicht: Was ermöglicht letztlich, das Seiende in seinem Wesen (Wasgehalt) zu begreifen?

e) Das Seinsverständnis als ein *nominales* ist weit von einem Seinsverständnis entfernt, das sich im namentlichen Nennen der uns in Anspruch nehmenden Anwesenheit der Anwesenden entfalten könnte. Name und Benennung entsprächen da dem Ruf, in dem etwas uns offensteht. Etwas nennen (in seinem Ruf wahren und anwesen lassen) eröffnet überhaupt erst den Bereich, innerhalb dessen etwas auch, insofern es nur *etwas* ist, begrifflich-allgemein bestimmt werden kann.[48] ›Seiend‹ als Nomen zu bestimmen heißt – und das ist für den Scotismus charakteristisch –, sich auf das im Horizont des Begriffes erfasste Bedeutungs-Allgemeine, auf die *Seiendheit* aller

47 Vgl. J. Duns Scotus, Met., Prol., nr. 16; *Opera philosophica*, ed. Etzkorn, Bd. 3, 7 f.

48 Das *Namensphänomen* ist angesichts des personalen Seins nochmals ursprünglicher zu fassen. Siehe dazu auch unten S. 617.

Seienden zu beschränken und es auf diese als sicher Wissbares zu gründen. In diesem eingeschränkten Sinne ist *Sein der Erstbegriff* (*primus conceptus*) der scotistischen Metaphysik. Das Sein des Seienden wird *als Seiendheit* gedeutet und damit verdeckt. Gegenüber den zehn obersten Gattungen der Kategorien ist der Seinsbegriff zwar transzendental (*scientia transcendens*), weil transkategorial. Doch wird das Sein *gleich* einer Kategorie und *wie* eine Kategorie der Kategorien – als die ontologische Superkategorie – gedacht. Als das begrifflich Allgemeinste (*communissimum*) der Allgemeinbegriffe kann die abstrakte Seiendheit in ihrem Wasgehalt gegenständlich weiter fortbestimmt und angereichert werden.

f) Das scotistische Sein der Seienden ist die *nachträglich* zu allem konkreten Seienden bloß begrifflich konstruierte Seiendheit (die *entitas entis*), also Seiendes in seiner allerallgemeinsten, einfachen und *univoken* Bedeutung (wie eine Washeit als nominales Wesen). Das Sein ist so gerade noch etwas (kein Etwas-Seiendes!) *und* nicht nichts: das Minimum an Inhaltlichkeit, etwas inhaltlich *indifferent* Begriffenes, das allem, was wir zum Gegenstand machen können, gemeinsam ist, also ein *unbestimmtes Bestimmtes*, das eben nur eindeutig (univok) in allen Begriffen mitinbegriffen ausgesagt wird.

Über das Unbefriedigende dieses Seinsverständnisses, das abstrakt und unvollkommen ist, war sich Duns Scotus ja einigermaßen im Klaren. Er führte diese Defizienz des Erkenntnislebens theologisch auf den infralapsarischen Mangelzustand der Menschheit zurück, der eine letzte schauende Erkenntnis noch abgeht, und ließ dadurch den begrifflich-abstrakten Zugang als berechtigt erscheinen. Die abstrakte Seinserkenntnis erbringt dafür kompensatorisch eine allererste *irrtumsfreie Gewissheit* und kann so als das allem und jedem vorgreifende ›Erstobjekt des Denkens‹ der Metaphysik gelten, das wiederum nachträglich konkretisiert und angereichert werden kann. Es umfasst ja begrifflich *alles*, von dem es ausgesagt werden kann, und zwar sowohl endliches als auch unendliches Seiendes in *gleicher* Weise – ein zum Weiterbestimmen einladender Anfang.

1.2.1.2 *Hegels spekulative Dialektisierung des scotistischen Seins*

Zunächst ist in der Seinskonzeption der Seiendheit eine entfernte Verwandtschaft zwischen Hegels Rückgang vom konkreten Diesesseienden zum zuhöchst wissbaren ›Sein‹ (siehe oben c) und der scotistischen Rückführung (*resolutio*) auffallend. Hegels »Phänomenologie des Geistes« geht von der Gewissheit des Sinnfälligen aus, das als reines ›Dieses‹ Gegenstand wird. Sie führt zum reinen Wissen, das in seiner Unterschiedslosigkeit, dem reinen Sein, zum »logischen Anfang« sei-

nes Systems der Logik wird.[49] Wird nun, wie gesagt, die *Logik* von Hegel als die »Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken«, so könnte man das für eine Kurzformel des dargestellten scotistischen Ansatzes der Metaphysik halten, denn da galt es, die *Wesenheiten* (*quidditates*) der existierenden *Dinge* in *Gedanken* zu fassen.

In Hegels *System der Logik* ist von Anfang an das Denken nicht (mehr) um des Seins (Anwesens) willen, sondern umgekehrt ist das Denken die Sache selbst, um die es geht. Gemäß der radikalen Wende zur Selbstgewissheit des »Ich denke« bei *Descartes* und *Kant* ist das Sein (als das durch und durch Denkbare) das, was in das Sichdenken aufzuheben ist. Die Sache des Denkens ist nicht das Sein, sondern das Denken des Denkens. Im Anschluss an den Scotismus vergewissert sich das seiner selbst gewisse Denken des Seins, indem es mit sich anfängt, sich mit sich entzweit und zum Gegen-stand macht. Nur was ihm da als primordialer Gegenstand alles Denkens widerfährt, ist das Sein als solches. Als grundlegender Gegenstandsbereich, womit Denken überhaupt anfängt, ist das Sein begrifflich als das »unbestimmte Unmittelbare« (»*reines Sein*«) bestimmt. Es ist insofern minimal bestimmt, als es auf sich bezogen nur nicht nichts ist. Als das begrifflich bestimmte Unbestimmte ist Sein wie im Scotismus das Allerallgemeinste, die Gegenständlichkeit aller Gegenstände der Erkenntnis. Das Sein Hegels ist in dialektisch überbietender Weiterführung scotistischer Philosophie die *Seiendheit* alles Seienden. Dieses ›Sein‹ ist also nicht die Überfülle und das Übermaß des Anwesens, das in allem Anwesenden uns zu denken gibt. Der Zugang zu ihm wird methodisch bewusst systematisch auf das begrifflich Allgemeine eingeengt und damit der Wissbarkeit unterworfen.

Durch den Anfang mit dem begrifflich als abstrakte Seiendheit gefassten Sein alles Seienden entwirft im Scotismus das menschliche Denken seinen äußersten Horizont. Was essenziell weiterbestimmt werden soll und das Faktische (Kontingente) überhaupt erst wesenhaft zu ermöglichen hat, wird so als Wissenschaftsgrundlage für das nunmehr objektiv ›vor-sich-stellende‹ Denken sichergestellt. Hegels »Wissenschaft der Logik« denkt dieses Sein alles Seienden im Horizont eines Wissens, das, ursprünglicher als alles bloß menschliche Gegenstandswissen, das Sichwissen des Absoluten selbst sein will und sich aus diesem versteht. Das »Ich denke mich denkend« wird absolut gesetzt und vergöttlicht. Der Begriff ist subjektbezogene ›Vor-stellung‹ von etwas im Allgemeinen, Sichvorstellen des Seins als Objektivität (als die Gegenständlichkeit aller Gegenstände) für das sich vor sich selbst stellende Subjekt (»Ich denke etwas«) und innerhalb der Sphäre des sich selbst vorstellenden

49 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 67 ff.

Subjekts (»Ich denke mich denkend«). Dem entsprechend erschließt der Begriff nicht nur wie im Scotismus die Bedeutungshaftigkeit dessen, was existieren kann, die Möglichkeit zu sein, sondern insofern es das absolute Subjekt ist, das sich selbst vernünftig allumfassend begreift, begreift es die eigentliche Wirklichkeit des Seienden (in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit), so wie sie sein soll, und das ist die absolute Idee vor aller ›Schöpfung‹.

Metaphysik im Sinne Hegels sucht das Ganze des Seienden, letztlich das Absolute, das als das Unbegreifliche bekannt ist, aus ihm selbst zu denken. Denken wird als Begreifen des Allgemeinen begriffen, und durch es soll das Unbegreifliche *begriffen* werden.[50] Damit erhebt sich ein logisch-erkenntnistheoretisches Problem. Leistung des Begriffs (des Begreifens) ist es, nur zu bestimmen, *was* etwas ist, und es in abstrakter Allgemeinheit aufzuzeigen, es in Gattungen und Arten unterzubringen, es ein-, ab- und auszugrenzen, d.h. zu ›de-finieren‹. Darüber hinaus lassen sich die Gattungsbegriffe reflexiv als logische Subsumptionsordnungen (Prädikamente) begreifen. Gattungsbegriffe sind aufeinander nicht zurückführbar und können daher nicht wieder unter einen allerallgemeinsten Begriff fallen. Auch das einzelne Individuum entzieht sich in seinem Diesessein letztlich jedem Begreifen. Allenfalls sagt ein Kollektivbegriff (wie ›Volk‹ und ›Heer‹) die Einzelwesen in ihrer Gesamtheit (mit) aus. Aber auch dann bestimmt ein Begriff immer nur das, *was* etwas (der Möglichkeit nach) *ist*, im Unterschied zu dem, was es *nicht* ist. Gemessen am Erkenntnis*ideal* der Wahrheit des Ganzen müsste die Erkenntnisleistung des Begriffs als in sich unvollständig und einseitig, als unvollkommen, mangelhaft und unhaltbar erscheinen. Doch überspielt Hegel durch die Idealisierung des Begriffs diese Begrenzungsleistung dialektisch, so dass in der Sphäre der bestimmten wesenhaften Bedeutungen gilt: Das, was etwas ist und bedeutet, steht notwendig im Bezug zu allem, was es nicht ist, und umgekehrt. Somit ist das, was es ist, in und aus diesem Bezug heraus wiederum das, was es nicht ist und umgekehrt.

Probleme entstehen hier 1., da *alles* (das Ganze, das Absolute) sich der Herrschaft des für Definierbares (Partikuläres) zuständigen Begriffs zu fügen hat, und 2., wenn es nicht das Sein ist, das uns primär zu denken gibt, sondern wenn Denken heißt, *ich* denke mich denkend, und dieses Denken *nur* begrifflich erfolgen soll. Dann muss das Ich, das denkt (und das sich in dem, *was* es von sich weiß, reflexiv of-

50 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. v. G. Lasson, Bd. 1: *Vorbemerkung*, 5: Wenn Gott die Wahrheit ist, kann sie kein Jenseits bleiben, denn »was wäre dann sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?« Demgegenüber wird sich die Frage stellen, ob es nicht sogar ein sicheres Kriterium dafür ist, dass es Gott nicht gewesen sein kann, wenn er als begreifbar ›begriffen‹ wurde.

fenbar und zugänglich ist), reiner Begriff, ein umfassendes Sichbegreifen sein. Denken heißt, sich selbst denkend, d.h. selbstbezüglich und letztlich als total durchbestimmter Begriff, zu begreifen: »Alles ist *Begriff*«,[51] d.h., die wahre Totalität ist dann das nicht mehr bloß abstrakte Allgemeine, sondern das Allgemeine als begrifflich-konkret Durchbestimmtes.

Dass Denken überhaupt als begriffliches Denken zu verstehen ist, das ist Hegels unbefragt vorausgesetzte Option. Das, was gegenüber allem Anwesen des Anwesenden immer nur nachträglich ein abstrakt allgemeines, begriffliches Bestimmen ist, rückt zu der zu konkretisierenden Grundform des logischen Denkens auf,[52] die dialektisch weitergedacht über ihr Anderes, die *Besonderheit* (d.i. die Bestimmtheit des Begriffsallgemeinen), zu sich kommt und dann als begrifflich Durchbestimmtes zur *Einzelheit* (dem Prinzip von Individualität und Persönlichkeit) wird. Auf das hier zu ortende viel diskutierte Problem der Herrschaft des Allgemeinen über das, den und die Einzelne(n) sei hier nicht weiter eingegangen. Für uns ist es zunächst wichtig, wie und als was das Sein als Begriffsallgemeines gedacht wird.

Das Sein des Seienden ist in der scotistischen Denküberlieferung begrifflich bestimmt als die Seiendheit (*entitas entis*). In diesem Sinne ist es auch bei Hegel der Seinsbegriff, der als Erstbegriff die universale Bestimmung begrifflichen Denkens präfiguriert, wobei gerade er die Beschränktheit der logischen Form des (einfachen) Begriffs zur Erfassung des Ganzen streng berücksichtigt. In der alten Begriffslogik gilt das logische Gesetz, dass Inhalt und Umfang des Begriffes in umgekehrtem Verhältnis zueinander zu- und abnehmen. Je bedeutungsärmer ein Begriff, desto allgemeiner, desto umfassender ist er. Der (umfangslogisch) umfassendste und zugleich abstrakteste, leerste, bestimmungs- und inhaltsloseste Begriff, der überhaupt ausdenkbar ist, meint somit Sein im Sinne der *Seiendheit* alles und jeglichen Seienden. Dieses ›Sein‹ (als Seiendheit alles Seienden) ist seiner Erstkonzeption nach noch völlig unbestimmt, jedenfalls meint es kein bestimmtes Seiendes, das man von anderem Seienden (Daseiendem oder Etwasseiendem) unterscheiden könnte. Das Denken des Ganzen, das sich selbst begrifflich denkt, macht somit mit der abstrak-

51 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, § 181, 332.

52 L. Gabriel, *Integrale Logik*, 291–296, 395 ff., hat hier von einer begriffslogischen Deformation des Denkens gesprochen, welche die Eigentümlichkeiten von Urteil und System (Schlussverfahren) unterbestimmt. Hegel versteht ja Urteil und Schluss noch vom Begriff her: Im Urteilssatz wird der Begriff vergegenständlicht, in die ›Ur-teilung‹ von Subjekt und Prädikat gesetzt. Im Schlussverfahren werden die für sich gesetzten und ›geurteilten‹ Begriffsbestimmungen wieder zusammengeschlossen. Die Urteilsbewegung läuft auf die Wiederherstellung des Begriffs, jetzt als Vollbegriff der Totalität, im Schluss hinaus.

ten ›Seiendheit‹ den »Anfang als den Grund, worauf Alles gebaut« ist.[53] Hegel rezipiert offensichtlich den nominalen und transzendentalen Seinsbegriff scotistischer Tradition.

Hat noch Duns Scotus für die Seinsmöglichkeit des Seienden zum Existieren eines Seienden begriffliche Widerspruchsfreiheit gefordert und als entscheidendes Kriterium angesehen, so entpuppt sich der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch – ›Was ist, kann nicht nicht sein‹ – als eine Gestalt des Identitätsprinzips, das negativ formuliert lautet: ›Kein Seiendes ist *und* ist nicht.‹[54] Hegel thematisiert diesen Widerspruch; er denkt den Gedanken des Allerallgemeinsten und unterschiedslos Abstraktesten aus der Erfahrung des Negativen, des Widerstreits und Mangels kritisch weiter: Das Abstrakteste *ist* an sich das Leerste, es umfasst *alles*, was es inhaltlich *nicht* ist, *und* es ist nicht, was es umfasst. Seine vorweggenommene Einheit (Identität) mit allem Inhaltlichen des Ganzen gehört ja notwendig mit dazu, erscheint aber noch nicht als Fülle, sondern als das Fehlende, Abwesende, das ihm Mangelnde: das Negative. Hegel macht den Widerspruch im Rahmen seines Seinsverständnisses zum Systemprinzip, das nicht zu vermeiden ist. Was er – übrigens völlig verkürzt – als »Satz des Widerspruchs« rezipiert (nämlich $A = A$ und $\neq \neg A$), kritisiert er wohl zu Recht, da er auf die wesenhafte Korrelation von A und B, von Subjekt und Prädikat blickt, die als zusammengehörige Beziehungsglieder einander ausschließen, sodass gilt: A *ist* B (es entfaltet sich in B) und zugleich ist B nicht identisch mit A und ist umgekehrt A nicht identisch mit B. Hegel gibt somit den Sinn des klassischen Widerspruchsprinzips[55] keineswegs völlig preis, insofern er sieht, dass das, was am Ding als Sich-selbst-Widersprechendes erscheint, in sich unvereinbar ist und sich daher in der Wirklichkeit letztlich *nicht* halten *kann*, vielmehr kommt alles, gerade wenn es zunächst als bloße Seiendheit (und das ist die abstrakteste Form der Totalität) zu denken ist, in Bewegung und drängt gewaltsam zur Aufhebung des Abstrakten.

Das begrifflich Allgemeine bestimmt durch die Ab- und Ausgrenzungsleistung von allem anderen das Ganze, das es ja auch (gewissermaßen teilweise) ist. Indem es sich als bestimmt setzt und als das Ganze behauptet, widerspricht es sich, denn einerseits ist es abstrakt bezogen auf alles andere und andererseits geht ihm zugleich

53 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 32.

54 Dazu vgl. auch L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 426 ff.

55 Das klassische Widerspruchsprinzip geht in seiner logischen Fassung über die Identität sowohl von A (dem logischen Subjekt, *ens*) als auch von B (dem logischen Prädikat, *actus entis*) hinaus und bezieht A und B, den Sachverhalt *relationaler Identität* enthüllend, so aufeinander, dass für B zugleich und in derselben Hinsicht die Vereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil ausgeschlossen ist (A ist B und $\neg\neg$ B).

alles andere, das es nicht ist, ab – es fehlt ihm etwas zum ausständigen Ganzsein. So, in *dieser* Entgegensetzung, ist es aber völlig unhaltbar. Der Widerspruch muss sich (vorläufig) auflösen, indem die Entgegensetzung negiert und auf eine höhere Stufe der Vereinigung emporgehoben wird, die den korrelativen Gegensatz von abstrakter Form und Fülle bewahrt.

Der Widerspruch ist »die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich«.[56] Bewegung wird bei Hegel nicht ursprünglich aus dem Phänomen des In-Erscheinung-Tretens des Seins und des Sichverbergens von Realmöglichem gedacht, sondern aus der Selbstnegativität des Widersprechenden, des Mangelnden (dass zum Ganzsein etwas fehlt). Was im Sein unmöglich ist, ist im begrifflichen Denken des Seins möglich. Die Bewegung *ist* die Selbstbewegung des (sich denkenden) Denkens. Das Sein hält sich daher in der dialektischen Bewegung des Denkens immer durch und kommt dementsprechend am Ende der Logik zur höchsten Bedeutungsfülle. Wenn die »Selbstbewegung der absoluten Idee« sich in allem durchbestimmt hat, gilt von ihr: »Die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*.«[57]

Hegel überbietet die ›gewöhnliche Metaphysik‹ (und das ist, historisch geurteilt, vor allem die vom neuzeitlichen Scotismus bestimmte), indem er in ihrem Grundgedanken von der Seiendheit noch Ungedachtes ausmacht: Wird die Inhaltslosigkeit, Leerheit und gedankenlose Ununterschiedenheit – *dieses* Nichts – an ihr selbst innerhalb des absoluten Wissenshorizontes angeschaut und gedacht, so zeigt sie dieselbe positive Bedeutung wie das als bestimmungslos Bestimmte, das Sein. »*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*«,[58] konkreter gedacht, das *Werden*, da eines in das andere übergeht und in seinem Gegenteil verschwindet: Das Nichts verschwindet ins Sein (Entstehen) und das Sein ins Nichts (Vergehen). Noch genauer gedacht: Das Sein und das Nichts bestehen nur im Werden, sie gehen nicht ineinander über, sie sind (immer schon) übergegangen. Das Werden ist das, worin Sein und Nichts unterschieden sind und dieser Unterschied aufgelöst ist. Man muss sich diese »Einheit von Sein und Nichts« vergegenwärtigen; sie lässt sich »in jedem Beispiele, in *jedem* Wirklichen oder Gedanken aufzeigen«, ja es gibt »*nirgend im Himmel und auf Erden Etwas* […], *was nicht beides*, *Sein und Nichts*, *in sich enthielte*«.[59]

56 Hegel, WA, Bd. 6: *Logik* II, 75.
57 Hegel, WA, Bd. 6: *Logik* II, 549. Vgl. E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 115: »Alles Sein ist Sein der Idee. So ist die Idee Sein in einem letzten und absoluten Sinn, sie allein ist Sein.«
58 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 83.
59 A. a. O., 86.

Aus der »Analyse des Anfangs« ergibt sich rückblickend, dass die Logik eigentlich gar nicht mit dem (nominalen) Sein oder mit dem Nichts, sondern mit dem Werden anfängt: »[…] das Anfangende *ist* noch nicht; es geht erst dem Sein zu«. »Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden.« »Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon«; es ist also »nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll«. Der erfüllte Anfang enthält somit die *»ununterschiedene Einheit«* von Sein und Nichts als Werden in ihrer Bewegtheit gefasst.[60] Das Werden ›ist‹, indem es ›wird‹, indem sich das absolute Subjekt substanziell vor sich stellt und zur Erscheinung bringt. Werden bestimmt sich weiter fort zum *Gewordenen*, dieses ist ein *Etwas*, das da ist (das *Dasein*). Gewordenes ist immer zugleich in Beziehung auf *Anderes*, gleichfalls Daseiendes, das somit sein Nichtsein ist. Dasein ist damit gegen Anderes, Daseiendes, begrenzt, beschränkt und somit endlich, veränderlich und vergänglich.

Das vorläufige Ergebnis ist von höchster Bedeutung, weil es die Weise erkennen lässt, wie sich nach Hegel das Absolute reale Endlichkeit des Seins in sich ideell vorbildet. Auf den Gegensatz des endlichen und unendlichen Seins wird in 1.2.3 näher eingegangen werden. Dazu ist vorerst für beide Denker – Duns Scotus und Hegel – die Zugehörigkeit der Philosophischen Theologie zur Ontologie bzw. zur Metaphysik aus dem Blickwinkel der gemeinsamen Tradition/en abzuklären.

1.2.2 *Verwandtschaftliches und Unterschiedliches in der scotistischen und hegelschen Rezeption der theologischen Metaphysik des Aristoteles*

Konnte bei allen schwerwiegenden Unterschieden eine Verwandtschaft zwischen dem *ontologischen* Ansatz in der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik bei Duns Scotus und Hegel nachgewiesen werden, so lässt sich in Weiterführung dieses Systemvergleichs eine gewisse Verwandtschaft der beiden in der Bestimmung der zur Metaphysik gehörigen Theologie erkennen. Dabei ist auffallend, dass sowohl Duns Scotus als auch Hegel sich besonders auf die ›theologische Philosophie‹ des *Aristoteles* beziehen. Bei der Bestimmung des *Gegenstandes der Metaphysik* knüpfen Duns Scotus, der mittelalterliche und neuzeitliche Scotismus und mit ihm Hegel in bemerkenswert verwandter, wenn auch unterschiedlicher Weise an die Möglichkeit eines *göttlichen Wissens* an, wie es Aristoteles im XII. Buch seiner Metaphysik und besonders auch im Rahmen einer gewissermaßen ›historisch-kritischen‹ Einleitung in die Philosophie dargestellt hat. Er unterscheidet hier *Steigerungsstufen im Weisesein* des Menschen, in der Annahme (ὑπόλεπσις, hypólepsis)

60 A. a. O., 73 f.

eines Lebensvollzugs im wissenden »Verstehendersein« (σοφώτερον, sophóteron), die bis hin zum Superlativ des als *göttlich* angesprochenen eigentlichen Verstehens reichen.

Zum besseren Verständnis beider Denker ist es deshalb wichtig, sich den ersten Teil der Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles zu vergegenwärtigen, wo er die Stufen eines Je-immer-mehr vernehmenden Verstehens bis hin zu ihrer Aufgipfelung im göttlichen Wissen dargestellt hat (1.2.2.1). Dann soll gezeigt werden, wie dieser Wissenszugang im Scotismus in begriffslogischer Fassung ontotheologisch rezipiert wird (1.2.2.2) und wie Hegel beide Traditionen eines für göttlich gehaltenen Wissens aufgreift und als Sichwissen Gottes spekulativ-dialektisch neu interpretiert (1.2.2.3).

1.2.2.1 *Zur Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles*

Aristoteles geht in der Metaphysik von dem allen Menschen *von Natur aus* eigenen Verlangen nach Wissensbesitz aus.[61] Dieses zunächst alltägliche Kennenlernenwollen schreitet vom sich auskennenden Vernehmen – unter der schon problematisierten Bevorzugung des Sehens und Aufgehenwollens im Sehbaren,[62] also von der *Sinneswahrnehmung* (sinnlichen Orientierung) – weiter zum gedächtnismäßigen *Behalten* und zum auf Erfahrung basierenden Sichauskennen im Umgang mit dem, was jeweils (in einem Bereich) zu tun, zu besorgen und zu verfertigen ist; hierauf zur entsprechenden Ausbildung von ins Werk setzenden, produktiven *Verfahrensweisen* bis hin zu darüber hinausgehenden Weisen des wissenden Verstehens und Lehren- bzw. Mitteilenkönnens, *warum* etwas so ist. Dieses wesentliche Mehr an Verstehen ist nach Heidegger »eine Weise des Erhellens und zwar die zum Sehen bringende, wobei das, was zu Gesicht gebracht wird, etwas ist vom Charakter des Warum und Woher«.[63] Es geht also stets um ein Mehr an Weisheit, Wissen und Einsicht. Das Verstehen des Warum geht in die Tiefe, es erhellt den Grund, das alles Durchwaltende: das Anfängliche und Ursprüngliche; es ermöglicht erst das eigentliche Verstehen und Sich-vertraut-Machen mit dem, warum und weswegen alles so ist, wie es ist.

---

61 Vgl. zur paraphrasierenden Übersetzung und Interpretation M. Heidegger, GA, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* und W. Bröcker, *Aristoteles*, §§ 1–2.

62 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 305–318. Die dort entfaltete Problematik hat für das nun Folgende seine Gültigkeit.

63 M. Heidegger, GA, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles*, 30.

Was erst ein weiter gehendes Mehr an Einsicht und eigentlichem Verstehen (Weisheit) bringt, ist das radikale und ursprüngliche *Erstauntsein*. Es versetzt einen nicht nur in dieses oder jenes, sondern in allem vor alles so, dass sich die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichen in allem und jedem zeigt. Diese Grundstimmung des Staunens ›be-stimmt‹ das Verstehen erst zum eigentlichen Philosophieren und ist als Ursprung der Philosophie anzusehen,[64] weil sie uns in den Weltbezug, in *das Seiende als das Seiende*, versetzt. Das Staunen ist kein Sichabwenden vom Gewöhnlichen, im Gegenteil, da es dieses in seiner Ungewöhnlichkeit aufscheinen lässt; über den Einzelfall hinaus eröffnet es »das Ganze als das Ganze, das Ganze als das Seiende, das Seiende im Ganzen, *dass es ist*, *was es ist*«.[65]

Wer aus dem staunenden Nicht-ein-und-aus-Wissen keinen Ausweg ins Helle findet oder nur befremdet bleibt, nimmt – wie es doch sein könnte – an, dass er *noch nicht* oder *nicht recht* mit den thematischen Gegenständen, um die es ihm geht, vertraut ist. Diesem Nichtwissen sucht er zu entgehen. Diese Annahme wird hier insofern nicht weiter hinterfragt, als es beim *erhellenden* Verstehen fraglos darum geht, ins Klare, und zwar *um des Sehens willen*, zu kommen.[66] Unter der Hand hat sich der Sachbezug (das Worumwillen der primär begegnenden und zu erkennenden Sache) auf das Sehen und Gesehenhaben verlagert. Heidegger macht in diesem Zusammenhang auch auf die im philosophischen Erstauntsein liegenden Gefährdungen aufmerksam: dass man dem Sein, über das man noch nicht recht im Klaren ist, entgehen, ihm ausweichen und vor ihm flüchten will.[67] Verschiedene Fluchtwege stehen dazu offen, etwa abzusinken in die bloße Bewunderung von Ungewöhnlichem oder in dessen Bestaunen oder in das Sichwundern und Verwundern, ja in die Gier nach dem Wunderlichen und in solches, was sogar verwundet. Der Rückfall in das alltägliche Verhalten beim Umgang mit Seiendem, das Desinteresse am Wiss- wie Nichtwissbaren oder die Neugier als Sucht des Erklärenwollens mit seiner Zudringlichkeit des Fragens kann das eigentliche philosophische Verstehen irritieren.[68]

---

64 Aristoteles, Met A 2, 982 b 11 ff.

65 Zum Wesen des Erstaunens bei Aristoteles vgl. auch M. Heidegger, GA, Bd. 45: *Grundfragen der Philosophie*, §§ 37 f., hier 168.

66 M. Heidegger, GA, Bd. 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles, 16 f., 29 f., 32, 39.

67 A. a. O., 39.

68 A. a. O., 172. Mit anderen Worten: Vermisst wird hier ein für das eigentliche Philosophieren geltendes Axiom, wonach die im Erstauntsein aufbrechende Fragwürdigkeit, Unerklärbarkeit und Unergründlichkeit des Begegnenden in gleicher und nicht in verkehrter Proportion mit dem erhellenden Verstehen zunimmt. Wächst der Umkreis des Gelichteten, so wächst auch das ihn umgebende Dunkel- und Verborgenbleibende im gleichen Verhältnis.

Das ›theoretische Wissen‹ ist als bloßes Sehen, als Sehen um seiner selbst willen, eine prekäre Weise der Schau. Es ist unabhängig von der In-Dienst-Nahme für irgendwelche andere Lebensnotwendigkeiten und ist dementsprechend nur freien Menschen möglich, die sich Muße (σχολή) leisten können – freilich auch den Müßiggang. Gewissermaßen ›soziohistorisch‹ verweist Aristoteles auf den Priesterstand, dem in Ägypten dazu Zeit gelassen wurde.[69] Die unabhängige, gesellschaftlich freie Seinsweise des Nichtarbeitnehmers in der herrschenden Klasse bedingt *eine* Gestalt des »ehrwürdigsten« Verstehens, das um seiner selbst willen da ist und zugleich als »*Göttlichstes*« angesprochen werden kann.[70] Ob ein solches Wissen um das, worauf es letztlich ankommt, zwangsläufig nichts als ein Herrschafts- und Expertenwissen ist, kann freilich bezweifelt werden, denn wir können auch selber »arbeiten, um in Muße zu sein«.[71] Theoretisches Wissen steht zwar bei Aristoteles in der Metaphysik bzw. Physik nicht im Dienst der »Erhellung für ein verfertigendes Besorgen«[72] bzw. poietisches Hervorbringen, doch ist es in seiner Ethik praktisch-existenziell begründet. Es zielt auf die höchste Weise der Praxis.

Zu dem am meisten erhellenden Wissen gehört die bloß betrachtende Weise des ›göttlichen Wissens‹. Damit ist die höchste Steigerungsstufe des Mehr an wissendem Verstehen erreicht. Sie ist in zwei Hinsichten möglich:

1. Als göttlich anzusprechen ist das erhellende Verstehen (*epistême*), »das am meisten Gott haben mag«.[73] Der sterbliche Mensch hat es also nicht zur Gänze. Dennoch reicht er damit über sich hinaus an die Grenze des Göttlichen. Das Wissen um das sich ereignende, in allem anwesende Göttliche ist somit dem Menschen möglich, es ist daher kein übermenschliches Wissen, wie es nur Gott besitzt, sondern immer noch ein in der Komparation verbleibendes. Diesem den Menschen auszeichnenden Verstehen eignet eine Nähe zum Göttlichen, in der die sich zeigende *Seinsweise* des Göttlichen am eigentlichsten lebendig wird. Insofern man nur Mensch ist, ist das nicht lebbar, doch lebbar ist es, sofern ein Göttliches uns durchdringt, durchwaltet und in uns wohnt.[74]

69 Aristoteles, Met A 1, 981 b 23–25.
70 A. a. O., 982 b 24–28; 983 a 5.
71 Aristoteles, NE X 7, 1177 b 4 f.
72 M. Heidegger, GA, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles*, 308.
73 Aristoteles, Met A 2, 983 a 6: ἂν εἴη μόνη ἥν τε γὰρ μάλιστ᾽ ἂν θεὸς ἔχοι.
74 Vgl. Aristoteles, NE X 7, 1177 b 28: ἀλλ ᾗ Θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

2. Am göttlichsten ist das erhellende Verstehen, »welches das Göttliche zum [thematischen] Gegenstand haben dürfte«.[75] Jene Weise des Verstehens, der Theorie, wird als göttlich angesprochen, in der die Seins- und Anwesenheitsweise des Göttlichen verstanden wird. Diese höchste Seins- bzw. Anwesenheitsweise ist die der Vernunft selbst eigene. Die Vernunft nimmt sich (als vernehmende Offenheit) selbst so zu ihrem eigenen ›Objekt‹, dass sie dieses denkt, *berührt* und ergreift bzw. so an ihm teilnimmt, dass sie mit ihrem ›Objekt‹ dasselbe wird[76] – eine Weise des Ihrer-selbst-Inneseins.

Im menschlichen Leben kann mit beiden Verstehensweisen umgegangen werden, wobei »allein oder doch am meisten« Gott jenes Wissen hat, das, wie es aussieht, »Grund und Ursache« ist: Grund als Anfang und Ausgang sowie Ursache, der man die Schuld an allen Dingen und Geschehnissen gibt. Dementsprechend erschließt sich das Göttliche über das Bewegungsphänomen der Physis. Das unveränderlich-kreisende und so ewige Bewegtsein des ersten Himmels hat notwendig den ›unbewegten Beweger‹ zum Ausgang. Seinem Seinssinn nach ist er reine *enérgeia* (ἐνέργεια). Das ἐνέργον (Werk) der Energeia ist das, was im eigentlichen und höchsten Sinne ›an-west‹. Ist Energeia, was im Werk in die Unverborgenheit tritt und währt, so ist hier die Anwesenheit des eigentlich und im höchsten Sinne Anwesenden das in sich vollendete Anwesen selbst und das im Offenen des Anwesens auf sich Beruhende. Der unbewegte Beweger verweilt in reinster Bewegtheit des Sehens und ist auf sich selbst gestellte Theorie. Inhaltlich ist er das allem offene, vernehmende Verstehen seiner selbst: eben das *Vernehmen des Vernehmens des Vernehmens*.[77]

Nach dem Gesagten endet der mit dem Verlangen nach Mehr-an-Sehen beginnende Weg des Aufstiegs zum höchsten Wissen für den Menschen in der höchsten Gestalt der Weisheit, der prinzipiell höchsten Theorie, welche das Göttliche Gottes in sich selbst berührt. Die Theorie als Sichauskennen im Umgang mit dem Göttlichen selbst unter allen Anwesenden ist daher das »Göttlichste und Ehrwürdigste«.[78] Der Mensch hat im Gegensatz zum Tier von Natur aus diese Möglichkeit eines besonderen Weltaufenthaltes: Er kann in der Anwesenheitsweise des reinen Hinse-

75 Aristoteles, Met A 2, 983 a 7–8: θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη.
76 A. a. O., Met XII 7, 1072 b 18–22.
77 A. a. O., 9, 1074 b 34 f. – Dieses Denken des Denkens ist nicht narzisstisch, selbstbezogen und selbstreferenziell zu verstehen, sondern als ewiges Denken von Etwas (allen Formen); vgl. M. Bordt, *Aristoteles' ›Metaphysik XII‹*, 147 ff.
78 A. a. O., A 2, 983 a 5; vgl. auch Met XI 7, 1064 b 4 f.; XII 9, 1074 b 26.

hens verweilen und hat so *in sich selbst* etwas Göttliches. Dieses Göttliche in uns ist es, worum es dem einzelnen Menschen im Leben geht. Es ist sein Bestes und Vornehmstes, gewissermaßen unser ›wahres Selbst‹.[79] Was Gott ewig hat und immer ist, wird dem Menschen selbstverantwortlich zugeteilt und zuteil in der Anwesenheitsweise des reinen Verweilens, die ihm für die kurze Zeit seines Lebens gewährt ist, und zwar als Eudaimonie.[80]

Die Eudaimonie erschöpft sich ontologisch nicht im Versetztsein in die reine Anwesenheit, denn dieses Sein ist immer auch ein Gutsein. Sie ist ontologisch das eigentliche, vollendete, d. h. das gute (*eu*) Sein des menschlichen Daseins, die dem Menschen höchste (vom *daímon*) zugeteilte Seinsmöglichkeit, im gegenwärtigen Augenblick zu sein, was er ist. Zu ihr gehört das einem jeweils zugeteilte Über-sich-verfügen-Können, die Mächtigkeit über sich selbst. Ist Eudaimonie die höchste Seinsbestimmung des Noûs, so impliziert dieser als offenständig vernehmendes Dasein nicht nur das höchste Erkennen, sondern auch das durch dieses Erkennen geweckte höchste Verlangen, sich durch den unbewegten Beweger bewegen (motivieren) zu lassen. Eudaimonie ist vernehmendes Bezogensein auf das *Immerseiende*, welches das Beste (Mächtigste) in uns ist. Ihr entspricht deshalb der von Freude erfüllte Aufenthalt bei ihm. Als möglichst ununterbrochenes Schauen der Weisheit ist Eudaimonie reines Verweilen (in Muße) in der höchsten Anwesenheitsweise. Sie ist nicht nur in Selbstständigkeit und frei von sklavischen Abhängigkeiten, sondern auch im Zusammensein mit Anderen (etwa im Philosophieren) möglich. In diesem theoretischen Sichverhalten liegt auch eine gewisse Möglichkeit, unsterblich zu sein. Eudaimonia ist die eigentümliche Weise des Bewegtseins des Menschen durch das im Superlativ, im höchsten Sinne Gute und Göttliche. Um dieses geht es dem Menschen; und es ist da als Zielursache – bewunderungswürdig, faszinierend, anziehend. Die Eudaimonie bewegt wie etwas, das zu erkennen und zu lieben ist, das sich selbst aber dadurch nicht verändert.

Eine Ausdeutung des Natur- und Bewegungszusammenhanges des Göttlichen bei Aristoteles und der Energeia im Sinne eines religiösen Lebens wird heute gewöhnlich für eine christliche Umdeutung gehalten, gegen die sich Heidegger mit der Begründung ausgesprochen hat,[81] dass der Gott des Aristoteles als ewig unbewegter Beweger nur aus der Frage nach der höchsten Weise der alles und uns be-

---

79 Vgl. Aristoteles, NE IX 4, 1166 a 16 f., 22 f.; X 8, 1178 a 2–7; IX 8, 1168 b 30 f.; 1169 a 2.

80 Zur ontologischen Interpretation der Eudaimonia vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 19: *Platon, Sophistes*, 172–179.

81 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles*, 100 ff.

wegenden Anwesenheit (dem Seins als *ousía*) erschlossen wird. Ihm eignet darum »1. kein Bezug zur Welt, 2. zum Menschen. 3. Vor allem nicht Schöpfung und Leitung, Vorsehung und dergleichen. 4. Auch ist νόησις νοήσεως nicht Selbstanschauung im Sinne des Schauens der Urbilder der Dinge, nach denen alles geschaffen ist, des platonisch-plotinisch-augustinischen Schauens.«[82]

Dennoch fragt es sich, ob Aristoteles' Deutung des Göttlichen in jeder Hinsicht areligiös war, »mit Gott und Religiosität gar nichts zu tun« hatte, auch nicht »mit irgendeiner Interpretation und Aufklärung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott«.[83] Für die Areligiosität der Auffassung des Aristoteles spricht auch der in unserem Zusammenhang von ihm angeführte Einwand der Dichter (Mythologen), wonach die Ehrengabe des eigentlichen Verstehens des Göttlichen nur den Göttern vorbehalten sei. Wolle ein Mensch zu hoch hinaus, verfalle er unseligerweise dem Neid der Götter. Aristoteles entkräftet diesen Einwand mit einem Sprichwort: »Viel lügen die Dichter.«[84] Dazu passen insgesamt seine areligiös-entmythologisierende Kritik des Volksglaubens und der gegen ihn erhobene Atheismus-Vorwurf, denn ein Jahr vor seinem Tod wurde er der Asebie (der ›Gottlosigkeit‹ bzw. Unfrömmigkeit) angeklagt. Dem Giftbecher entging er lediglich, indem er Athen verließ.

Fragen wir nur nach der höchsten Anwesenheitsweise, nach dem höchsten Seienden im Blick auf das Seiende im Ganzen (der Physis), so kann der Eindruck entstehen, dass der Gott des Aristoteles als *»reine eigenständige Anwesenheit von ihm selbst her«*[85] ein *»neutraler ontologischer* Begriff« und *theología* nichts als »Wissenschaft vom *eigentlichen Seienden*, […] vom *Sein*« sei.[86] Fragen wir jedoch auch, was dieses eigentliche Seiende für die Menschen selber und für ihr Miteinandersein bedeutet, so legt sich aus den Ethiken des Aristoteles ein Verständnis des Göttlichen nahe, das für eine religiöse Deutung – jedoch völlig eigenständiger Art – spricht.[87] Da stellt er nicht nur theoretisch fest, dass die göttliche Vernunft durch ihre geradezu kosmische Anziehung in allem ist und alles zusammenhält, sondern dass sie vielmehr auf eine besondere Weise in allen Menschen gegenwärtig ist. Deren höchstes Ziel (Vollendung) liegt, wenn auch nur für die kurze Zeit ihres Lebens, im existenziell-praktischen Vernunftgebrauch, und da nicht nur in einer Nachahmung der ewigen

---

82 M. Heidegger, GA, Bd. 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 178 f.
83 A. a. O., 324 f.; vgl. 329 ff.
84 Aristoteles, Met, A 2, 982 b 28.
85 M. Heidegger, GA, Bd. 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 178.
86 A. a. O., 189.
87 Siehe dazu Verf., UEpS, Bd. 2: »Zur philosophischen Theologie des Aristoteles. Liebe und Eudaimonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation«, 243–268.

göttlichen Vernehmensweise, sondern in einer Teilhabe am Göttlichen selbst auf die Weise des eigentlichen Sichverstehens im Guten (im Umgang).

Das Einwohnen des Göttlichen in uns motiviert praktisch unser menschliches Sichverhalten. In der Weise, wie es der Verehrung würdig ist, ist es der praktische Bewegungsgrund der Selbstliebe sowie aller Arten mitmenschlichen, verwandtschaftlichen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Liebens und Wohlverhaltens. Es ist das, was in Freundschaften, Kameradschaften bis hin zur Polis den Zusammenhalt begründet. Das, was die Menschen hier in ihrem Verhältnis aufeinanderzubewegen lässt, ist die in ihnen einwohnende *göttliche* Verstehensweise, das zuhöchst und zutiefst der Verehrung Würdige, als etwas Religiöses. Gottesverehrung, Zuneigung zueinander und Achtung voreinander um ihrer selbst willen – d. h. um des Göttlichen in ihnen willen – fallen hier zusammen.

Aristoteles begründet in den Ethiken, wenn auch jenseits jeder religiösen Kultpraxis, doch eine Weise mitmenschlicher Religiosität. Die Ethik impliziert so eine Religionsphilosophie, die propädeutisch für das von Aristoteles in seiner Metaphysik bzw. Physik zur Sprache gebrachte Gottesverständnis sein dürfte. Wenn auch der Mensch in seiner Weisheit kurzzeitig von Natur aus ein erhellendes Verstehen (ἐπιστήμη) und Vernehmen (νοῦς) des Ehrwürdigsten (des Göttlichen) besitzt und so unter allen lebenden Wesen das vorzüglichste ist, »gibt es Dinge, die ihrer Natur nach viel göttlicher sind als der Mensch, wie dies am augenscheinlichsten die (Gestirne) sind, aus denen der Kosmos zusammengebaut ist«.[88] Aber nur, weil ihr Bewegtwerden vom Immerdaseienden ewig währt, sind sie viel göttlicher als der Mensch, womit ein im sittlichen Sichverhalten gründendes Verhältnis des Menschen zum höchsten Seienden keineswegs ausgeschlossen ist.

1.2.2.2 *Zur scotischen/scotistischen Rezeption des Aristotelismus*

Das Gesagte wollte nicht nur eine der Scotus und Hegel gemeinsamen Quellen (methodisch einem *tertium comparationis* vergleichbar) in Erinnerung rufen, sondern auch auf die nicht aufhebbare Andersartigkeit, Fremdheit und echte Fragwürdigkeit des sich aus dem Sein (Physis) erhebenden menschlichen Verständnisses der Göttlichkeit Gottes aufmerksam machen. Wir können heute auch auf den Reichtum und die mitunter widersprüchliche Vielfalt der arabischen, jüdischen und später lateinischen Aristoteles-Rezeption des Mittelalters zurückblicken. Vergegenwärtigen wir uns nur, dass gegen 1240 die gesamten Werke »des Philoso-

88 Aristoteles, NE VI 7, 1141 a 34–41 b 3.

phen« in lateinischer Übersetzung vorlagen. Sie erhielten in den Artistenfakultäten der mittelalterlichen Universitäten eine erstaunlich zentrale und verbindliche Stellung in der Studienordnung des Philosophieunterrichts. Aristotelische Philosophie und christliches Daseinsverständnis überkreuzten sich dabei vielfach: Die immerwährende Physis des Aristoteles sperrte sich gegen ihr neues Verständnis als endliche Schöpfung (*ens finitum*). Das von Natur aus dem Menschen eigene Verlangen nach einem Mehr an Wissen trat in Konkurrenz zum geoffenbarten Glaubenswissen und verlangte nach kritischer Auseinandersetzung und Vermittlung. Aus der Sicht christlicher Offenbarungstheologie wurde bemängelt: die Beziehungslosigkeit des aristotelischen Gottes zur Welt (keine Vorsehung), die Annahme einer menschlichen Vollendung ohne Erbsünde (*in statu naturae lapsae*), welche eine Reparaturanfälligkeit und übernatürliche Heilsgnade überflüssig zu machen schien (also heidnische Megalopsychia gegen christliche Demut), unklare Annahmen über eine unmittelbare Teilnahme des menschlichen Intellekts am göttlichen Intellekt und der damit zusammenhängende Wegfall individueller Unsterblichkeit, was wiederum die Einzigartigkeit der menschlichen Existenz zu unterbieten schien. Auch die m. E. gänzlich verkannte Lehre von der Eudaimonie in der Nikomachischen Ethik – als auf dieser Erde erreichbare Glückseligkeit – trat in Konkurrenz zur eschatologischen Dimension, und noch andere Lehren forderten zu heftigen akademischen Auseinandersetzungen heraus.

Bei Johannes Duns Scotus und im Scotismus stoßen wir bereits auf eine spätere, einzigartig ›subtile‹ Variante der kontroversen christlichen Aristoteles-Rezeption.[89] Sie fesselt uns wegen ihrer einflussreichen, bis heute andauernden Wirkungsgeschichte, und zwar besonders hinsichtlich der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik. Scotus meint, seinen eigenen essenzialistischen Grundgedanken bei Aristoteles finden zu können: »Nach ihm scheint das erste Objekt des Intellekts die Washeit (*quiditas*) der sinnlichen Dinge zu sein, sei sie nun erkannt in dem Sinnlichen selbst oder in seiner Ableitung, d.h. in der Washeit, die man durch Abstraktion von dem Sinnlichen gewinnen kann.«[90] ›Was‹ mit dem Suffix ›-heit‹, ›Was-heit‹, besagt als Wesen des Was (*quid*) so viel wie Seiendheit des Seienden. Diese Aristotelesinterpretation, die das Sein (πρώτη οὐσία) des Aristoteles mit der *entitas entis* gleichsetzt, muss aus heutiger Sicht als Missverständnis bezeichnet werden, wenn

89 Vgl. u.a. Duns Scotus, *Opera philosophica* (ed. Etzkorn), Bd. 1: *Quaestiones super praedicamenta Aristotelis*, 249–566.

90 Duns Scotus, Ord., Prol., p. I, q. unica, n. 33 (*Opera omnia*, ed. Vaticana, Bd. 1, 20): *secundum ipsum* [sc. Aristoteles], *primum obiectum intellectus nostri est et videtur quiditas sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori*; *et haec est quditas abstrahibilis a sensibilibus*.

auch Aristoteles das Sein in einer gewissen Zweideutigkeit – verbaler Sinn als ›sein‹ *und* nominaler als Seiendes selbst – zur Sprache gebracht hat. Das aristotelische Sein ist jedenfalls noch nicht eindeutig aus dem Unterschied von Was und Dass des Seienden[91] zu denken, auf den ich später ausführlich zurückkommen werde, und schon gar nicht als *begrifflich univokes* Wesen (*ens/esse quidditative*).

Für Scotus und im *Scotismus* wird das Seiende, insofern es reduplikativ universelles Seiendes ist (das *ens inquantum est ens*), auf den durch Abstraktion von den geschaffenen Dingen her gewonnenen Begriff des Allerallgemeinsten, der alle nur überhaupt widerspruchsfrei denkbar möglichen Objekte umfasst, reduziert. Das aristotelische *kathólon*, das Ganze, das in seinem Anwesen, Walten und Währen zu denken gibt, wird damit in seiner konkreten *Anwesenheitsfülle* geradezu methodisch ausgeklammert. Die Metaphysik ist damit die erste und höchste Wissenschaft (*maxima scientia*), weil sie die allgemeinsten und höchsten Wissensinhalte (*maxime scibilia*) aller *objektivierbaren* Seienden, die unser Denkvermögen überhaupt bewegen können, zum Gegenstand (*subiectum*) hat, und zwar im Sinne der höchsten und letzten Bedingung der Möglichkeit des Wissens, »ohne die nichts anderes gewusst werden kann«. Genauer sind dies 1. die begrifflich »allgemeinsten [Wissensinhalte] wie Seiendes als Seiendes und die ihm folgenden Bestimmungen« (*communissima, ut est ens inquantum ens, et quaecumque consequuntur ens inquantum ens*) und 2. »die mit höchster Sicherheit erkennbaren Wissensinhalte« (*certissima cognoscibilia*), nämlich die »Prinzipien und Ursachen«.[92] Sie ist daher 1. Ontologie und 2. metaphysische Theologie.

Als Ontologie übersteigt die Metaphysik das *ens mobile*, das Seiende in seiner Bewegtheit und Ausgedehntheit, und ist daher, wie gesagt, insgesamt »übersteigende Wissenschaft« (*scientia transcendens*). Von Gott, dem *ens infinitum*, kann die Metaphysik nicht ausgehen, ohne in unhaltbare Konkurrenz zur Offenbarungstheologie zu treten. Er müsste, falls er existiert, in seiner Wesenheit (*essentia*) alles andere zugleich erkennen, während er innerhalb der Grenzen unseres Intellekts, die uns die gegenwärtigen, durch den Sündenfall geschwächten Bedingungen unseres Erkennens auferlegen, durchaus auf natürliche Weise von uns an sich und washeitlich (*per se et quidditative*) begriffen werden kann. Doch zunächst begreifen wir nur eine für alle möglichen Gegenstände des Intellekts gemeinsame Wissensbestimmung, dann dieses Erste als nicht von anderen abhängiges adäquates Objekt unserer Erkenntnis, welches das Vermögen des Intellekts bewegt. Es muss *alle* irgendwie möglichen

91 Zu diesem Unterschied siehe unten 433–529.
92 Duns Scotus, *Opera philosophica* (ed. Etzkorn), Met, Prol., nr. 16–20, Bd. 3, 7 ff.

Objekte erfassen bzw. umfassen können, und das ist eben die *abstrakte* Seiendheit – also kein Seiendsein als *Anwesen* des Seienden!

Von dem denkbar möglichen Sein kann die Metaphysik nur insofern ausgehen, als die Transzendentien im Sein virtuell so enthalten sind, dass sie der Möglichkeit nach mit ihm verbindbar sind. Eine vollständige Deduktion aller metaphysischen Sätze aus dem Seinsbegriff ist unmöglich. Es sind jedenfalls nicht alle Sätze der Metaphysik durch einen ›Beweis, warum etwas ist‹ (*demonstratio propter quid*), ableitbar. So können wir argumentativ nicht deduktiv von Gott als Wirkung einer Ursache ausgehen, sondern nur umgekehrt, nur aposteriorisch, durch eine *demonstratio quia*, durch einen ›Beweis, dass er ist‹, kommen wir von seiner denkbaren Wesenheit auf seine Existenz, und zwar, wie gesagt, auf der Basis der disjunktiven Transzendentalien. Das besagt, die Metaphysik (*metaphysica transcendens*) als *scientia universalis* (Universalwissenschaft) ist auch *scientia divina* (im Sinne einer natürlichen Wissenschaft von Gott).[93] Und auch darin ist sie noch Transzendentalwissenschaft.

Darüber hinaus ist es vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung und des Aristotelismus denkbar, wie Metaphysik möglich wäre, wenn unser Intellekt, ohne die uns gegenwärtig beeinträchtigenden Bedingungen, sein erstes *subiectum* (Unterworfene, Gegenstand) von einem ersten Begriff (Inbegriff) aus alle metaphysischen Wahrheiten als in ihm evident erkennen und aus ihm ableiten und erfassen könnte. Das wäre dann eine Metaphysik, wie sie prinzipiell in sich wissbar (*metaphysica secundum se scibilis*) ist, aber diese deduktive Argumentation *propter quid* ist für uns nicht durchführbar. So bleibt sie eine »Idealgestalt der Metaphysik«,[94] die *für uns* nicht möglich ist, da wir über einen solchen selbstevidenten Grundbegriff nicht verfügen.

Terminologisch findet sich diese Unterscheidung von zweierlei denkbaren Metaphysiken in einer scotistischen *Quaestio de cognitione Dei* besonders klar aufgefasst: Da wird eine »Metaphysik in sich« (*metaphysica in se*), ein Begreifen des unendlichen Seienden von innen her (im *modus intrinsecus entis*), von einer »Metaphysik in uns« (*metaphysica in nobis*) unterschieden.[95] Typisch für den Scotismus ist ja, dass Gott nicht Grund, sondern Teil des Gegenstandes der Metaphysik ist.[96] Den ersten und höchsten Gegenstand der »Metaphysik in uns« bilden unter den gegenwärtigen Be-

93 A. a. O., VI, q. 4, nr. 10–12, Bd. 4, 87 f.

94 L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 53 ff., hier 54.; dazu vgl. ausführlich L. Honnefelder, *Ens inquantum est ens*, hier § 6, ›Metaphysik in sich‹ und ›Metaphysik in uns‹, 125–132, bes. 126 f.; § 7, Metaphysik als ›Wissenschaft‹: Erkenntnisweise und Methode, dazu besonders 133–136,139 ff.

95 Duns Scotus, *De cognitione Dei*, ed. Harris, Bd. 2, 383 f., 386; vgl. ders., Über die Erkennbarkeit Gottes, XII f., 21–29.

96 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 456–459.

dingungen unseres Erkenntnislebens 1. der durch Abstraktion gebildete transzendentale Begriff des Seienden bzw. die Seiendheit samt den konvertiblen Prädikaten (eines, gut, wahr usw.), 2. die transzendenten, reinen Seinsvollkommenheiten (z. B. Weisheit), die 3. durch die disjunktiven Transzendentalien (*ens finitum*/*ens infinitum* usw.) weiter bestimmbar sind. Letztere gestatten auf dem Weg einer *demonstratio quia* (eines *Beweises* dafür, *dass* Gott ist) die rationale Gotteserkenntnis ontotheologischer Art. Die scotistische Metaphysik ist also im Ganzen *Wissenschaft von den transzendentalen Seinsbestimmungen* (*scientia transcendens*) und deshalb 1. durchgehend *Ontologie* und 2. als Wissenschaft vom höchstdenkbaren Seienden *Ontotheologie*, worunter hier mit *Kant* jene Theologie verstanden wird, die vom Seienden überhaupt als einem *bloß Möglichen* in denkbar höchster, idealer Weise ausgeht.

1.2.2.3 *Zur Rezeption des scotistischen Aristotelismus und des Aristoteles bei Hegel*

Zur Genialität Hegels gehört es, dass er in seiner Logik die Idealgestalt der Metaphysik, die im Skotismus als für uns undurchführbar angedacht wurde, so wie sie begrifflich *in sich* (›an und für sich‹) ist, als eine *für uns* fassliche ausgeführt hat. Hegel überbietet damit die Ontologie des Scotismus, indem er die herkömmliche Metaphysik in die Logik ›aufhebt‹, d. h. sie wird nicht rein formal verstanden, sondern ihr Anliegen wird spekulativ (im Erfassen der Einheit der Entgegensetzung) gewahrt und als das Sich-selber-Denken Gottes entwickelt. Die Ontologie ist so metaphysische Theologie *an sich* selbst, aber nicht nur das; wesentlich ist, dass wir selbst in das Gott eigene Denken von sich involviert sind, sodass wir Gott aus seiner Selbstoffenbarkeit, die sich als reines Sich-selber-Denken des Denkens Gottes begrifflich entfaltet, selber mitsehen und nachdenken können.

Wie Gott an und für sich für uns denkbar ist, d. h., wie die Gott eigene Logik für uns fassbar wird, erscheint für Hegel nur durch den Rückgriff auf den Offenbarungsmodus und die Inhalte der christlichen Offenbarungsreligion und -theologie möglich. Er beansprucht, die ganze theologische Wahrheit der christlichen Religion in seiner Philosophie beweisen zu können. Die im Scotismus gewahrte Eigenständigkeit der Offenbarungstheologie gegenüber der metaphysischen Theologie hebt er in seiner spekulativen Vernunfttheologie (vormals Rationaltheologie) auf. In der christlichen Religion offenbart sich Gott in der Weise, »daß er dies Offenbaren seiner selbst ist«.[97] Sie ist daher als offenbare die vollendete, absolut frei gewordene, die höchste und letzte Stufe der Religionsentwicklung. Die Wahrheit, um die es im

97 Vgl. Hegel, WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion* II, 187–194, hier 194.

Christentum inhaltlich aus dem Blickwinkel der Selbstoffenbarkeit Gottes geht – Liebe, Substanz, Subjekt und ewig in sich zurückkehrender Prozess –, beweist die Philosophie. Die ganze Philosophie Hegels will ja ein einziger, vollständiger systematischer Gottesbeweis sein, der im Selbsterweis des Denkens (der Logik) Gottes in begrifflicher Systemgestalt gründet.[98]

Hegels Aristoteles-Rezeption hinsichtlich der Wissensweisen des Göttlichen und der theologischen Gegenstandsbestimmung seiner Metaphysik läuft nicht nur über die scholastische, vor allem scotistische Denkform (besonders über *Wolff* und *Kant*), sondern knüpft direkt an die aristotelischen Wissensweisen des Göttlichen an. Innerhalb Hegels systematischer Entwicklung der Geschichte der Philosophie ist Aristoteles die »reichhaltigste Quelle« für die griechische Philosophie. Für sie »ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner *Metaphysik* vorzunehmen«, aus dem Hegel auch ausführlich zitiert.[99] Dort hebt er die Gegenstandsbestimmung der Philosophie »als das am meisten Wißbare (τά μάλιστα ἐπιστημά)« hervor.[100]

In der Hegelforschung ist eine außerordentliche Hochschätzung Hegels für Aristoteles aufgefallen, die im Gegensatz zu dem Platz steht, den Hegel ihm in seinem System der Philosophiegeschichte tatsächlich eingeräumt hat. Aristoteles repräsentiert dort eine verhältnismäßig niedrige Entwicklungsstufe im System des philosophischen Selbstverständnisses.[101] Hegel rühmt Aristoteles immer wieder, wenn auch nicht unkritisch; er hält ihn an spekulativer Tiefe sogar *Platon* weit überlegen. Er glaubt, seine eigene Systemidee in dieser »Metaphysik des Geistes« wiederentdeckt zu haben. Dafür spricht – um nur einen für unser Vorhaben wichtigen Beleg zu nennen –, dass er am Ende seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« Aristoteles ausführlich das Wort überlässt.[102] Hier in der »Enzyklopädie« geht es Hegel abschließend um »die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat«, und zwar zwischen den vereinigten Extremen subjektiver Tätigkeit des Erkennens (Geist) und objektiv sei-

98 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 462 f.

99 Hegel, WA, Bd. 18: *Geschichte der Philosophie* I, 190.

100 A. a. O., Bd. 19: *Geschichte der Philosophie* II, 149.

101 W. Kern, *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie*; ders., *Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen »Nous« in Hegels Geist*; E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*; dort *Aristoteles in Hegels Deutung*, 138–157.

102 Er zitiert dort Aristoteles Met XII 7 (1072 b 18–30) nur im griechischen Originaltext: WA, Bd. 10, 395. Wie Hegel diese Worte versteht, lässt sich aus der von ihm paraphrasierten bzw. kommentierten Übersetzung dieser Textstelle in der Aristoteles-Darstellung von Vorlesungsmitschriften, sofern sie authentisch erscheinen, herausfinden; vgl. WA, Bd. 19: *Geschichte der Philosophie* II, 162 f. Zur Übersetzung und Kommentierung aus heutiger Sicht vgl. auch M. Bordt, *Aristoteles' ›Metaphysik XII‹*, 100 ff., 118–122; H. Seidl in *Aristoteles' Metaphysik*, 257, 566–569.

ender Idee (Natur).[103] Das ohne Übergang anschließende Aristoteles-Zitat soll dies eindrucksvoll bekräftigen. Es schließt mit dem Ausruf: »Das nämlich ist der Gott« – also nicht bloß Gott ohne Artikel, sondern *der* nach Aristoteles für die Griechen *eigentliche Gott.* Wie aber Hegel dieses zusammenfassende Stück theologischer Philosophie des Aristoteles deutet, umdeutet oder missversteht, können wir seiner Aristoteles-Darstellung aus der Philosophiegeschichte entnehmen.

Mit Hegels Interpretation dieser Aristoteles-Passage aus »Metaphysik XII 7« als krönender Abschluss seiner »Enzyklopädie« betreten wir eine andere als die aristotelische, die idealistische Welt, mit einem Wissenschaftspathos, das alle negative Philosophie und Theologie aufgehoben sehen will, wobei Anklänge an das griechische und besonders aristotelische Seinsverständnis keineswegs zu bestreiten sind. Die wichtigsten Umdeutungen samt übersetzten Belegstellen seien kurz herausgestellt. Hegel erblickt in dieser Aristoteles-Passage in seiner Philosophiegeschichte,[104] was er für das »Hauptmoment in der Aristotelischen Philosophie« hält: Es ist, »daß das Denken und das Gedachte eins ist«, und das heißt für Hegel, »daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist. […]. Das Denken ist [für sich selbst] das *Denken des Denkens.* […] Vom Denken sagt Aristoteles: ›Es wirkt, insofern es hat‹ (oder: sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit), ›so daß jenes‹ (das Wirken, die Tätigkeit) ›mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft (νοῦς) Göttliches zu *haben* meint‹ (das νοητόν). Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens. […] ›das Leben des νοῦς ist Wirksamkeit […]; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit‹.« Das göttliche Denken nimmt bei Aristoteles das Gedachte, den Gegenstand, der gedacht wird, auf und auch an, der dadurch umschlägt »in Aktivität, Energie«. Hegel findet darin sein eigenes Denken wieder: Das einzig als denkbar mögliche Sein *wird* so aus der Energie des göttlichen Denkens realisiert. Wir stehen mit dem so gedeuteten Aristoteles vor der Vollendung der Ontotheologie.

Schon die kurze Textpassage enthüllt die (inzwischen über den lateinischen *actus purus* erfolgte) Umdeutung der reinen, göttlichen Energeia in Energie, Wirksamkeit des Wirkens, Aktivität, Tätigkeit des Denkens, das hier das ›Ich denke‹, die Subjektivität des absoluten Ich ist. Hegel nennt die *enérgeia* das Fürsichsein, die Wirklichkeit, das Verwirklichende, im Unterschied zum Ansichsein, zu der *dynamis*, der Anlage, dem Vermögen. Er meint: »Das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich [begreifend]; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die

103 Hegel, WA, Bd. 10: *Enzyklopädie* III (1830), § 577, 394.
104 Hegel, WA, Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, 162 f.

Hauptbestimmung, auf die es bei Aristoteles ankommt«.[105] Das sich realisierende Sein ist, wie schon *Emerich Coreth* aufgewiesen hat,[106] Werden (Entwicklung), Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und »die Bewegung des Übergangs von Potenz zu Akt im Vollzug des *Werdens*, […] eine Wirklichkeit und Wirksamkeit, die sich wesentlich in der Werdebewegung realisiert«.

Hegel bindet die reine göttliche Energeia des Aristoteles an die Kreisbewegung, an den nicht linearen Entwicklungsgedanken. Er setzt reine, d. h. göttliche Energeia und aristotelische Bewegung unterschiedslos gleich. So erscheint der innerweltliche Bewegungs-, Werde- und Entwicklungsprozess als »die Werdebewegung des Absoluten selbst«, in der es zu sich kommt, Bei-sich- und Für-sich-sein ist. Es geht nicht mehr wie bei Aristoteles darum, ein Seiendes zu finden und zu bestimmen, das dem höchsten Sinn von Sein genügt, sondern um ein Ideelles, das Sichwissen des Absoluten, das gemäß dem Schlussparagrafen der »Enzyklopädie« (§ 577) »an und für sich seiende Idee« ist, die sich »ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt«. Alles im Akt des Denkens Gedachte, Entäußerte, aus sich Herausgesetzte und so Erzeugte wird als objektiver Geist im ideellen Akt des Denkens realisiert, verwirklicht und in sich aufgehoben, sodass letztlich, wie Hegel über Aristoteles gesagt hat, »Denken und das Gedachte eins ist« und, was dasselbe besagt, »das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist«. So wird, was an überlieferter Ontologie zu denken gibt, in die Logik, in die Schau des Sich-selber-Denkens des Denkens Gottes aufgehoben.

Zu dieser Umdeutung des aristotelischen Textes seien nur drei Problemkreise in freier Paraphrasierung dieses Textes hervorgehoben: Die *Noesis* als verstehend-vernehmendes Offenständigsein ist 1. letztlich für das Beste offen. Das Beste ist die höchste Weise des Anwesens: das Göttliche. Und wenn sie selbst die höchste Weise des offenständigen Vernehmens (die göttlichste als die Gottes selber) ist, ist sie für das Höchste offen, für die höchste Weise des Göttlichen, für den Gott selbst. Wenn der Noûs (als verstehend-vernehmendes Wesen), der wesenhaft vom »Intelligiblen«,[107] dem zu denkenden höchsten Anwesen (οὐσία), her zu verstehen ist, das höchste Intelligible *hinnimmt*, vernimmt (denkt) er sich selbst. Er vernimmt, ja ›*berührt*‹ gewissermaßen unmittelbar sich selbst, »sodass Vernunft (νοῦς) und In-

105 Hegel, WA, Bd. 19: *Geschichte der Philosophie* II (Aristoteleskapitel), 153 f.
106 Vgl. zum Folgenden E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*: »Aristoteles in Hegels Logik«, 138–157, hier 144.
107 H. Seidl, *Aristoteles' Metaphysik*, übersetzt hier νοητόν, das im Erkennen von der Sache her potenziell »Erkennbare«, mit dem Intelligiblen.

telligibles dasselbe sind. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Intelligible und [d.h.] das Sein (οὐσία)«.

Der göttliche Noûs ist 2. der vom *Leben* (ζωή) bestimmte und durchwaltete – nicht wie wir von einem ›lebendigen Gott‹, sondern von einem sterbenden, toten Gott oder einem leblosen Götzen reden. Und dieser Gott des Aristoteles ist »das ewige, beste Lebewesen (ζῷον)«. Leben hat hier fast die gleiche Bedeutung wie Physis, das »reine Aufgehen, in dessen Walten jegliches Erscheinende erscheint«, und kann das Sein selbst (Anwesen) nennen.[108]

Der göttliche Noûs ist 3. *Energeia*, Wirklichkeit. Im Sinne des Seins als Leben wird nun die Energeia des göttlichen Noûs bestimmt. Gott »aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Leben«. Energeia wird nicht zu Unrecht mit Wirklichkeit, wirkliche Tätigkeit, Wirksamkeit, Wirken und Tun übersetzt. Doch ist es schwierig, diese übersetzenden Worte für das, was sie in ihrer frühen Bedeutung besagen, zu verstehen, zumal es sich nicht nur um menschliches Tun handelt, wenn, wie man so sagt, sich da oder dort etwas tut.[109] Dann wirkt etwas, ein Anwesendes im Wie seines Anwesens. Wirken ist eine der Weisen von Anwesenheit. Das Wirken des Wirklichen ist ein ins Anwesen Her- und Vorbringen im Sinne von »*her* – ins Unverborgene, *vor* – ins Anwesen bringen«. Das Gewirkte ist das ins Anwesen Hervorgebrachte, das Vollbrachte. Zum Wirken gehört das Werk, das griechische ἔργον. Was in ihm vollbracht wird und sich vollendet, ist »das ins volle Anwesen Sich-hervor-Bringende«, das im Werk währt und im Offenen des Anwesens weilt. Im Sinne des Seins als Leben, »immerdar Aufgehen«, ist das Immerwährende nicht geworden; es war nie nur in der Möglichkeit Seiendes und ist daher reine Wirklichkeit, reine Energeia, d.h. »*reine eigenständige ständige Anwesenheit von ihm selbst her*«.[110] Wenn wir nun in der Theoria zuweilen im Offenen des Anwesens verweilen, ist es nach Aristoteles erstaunlich, doch noch erstaunlicher ist es, dass Gott sich immer so verhält. Impliziert ein solches zur Theorie gehöriges Staunen nicht auch für Aristoteles eine Unbegreiflichkeit und Unfassbarkeit des Göttlichen für uns? Das Wort des Aristoteles wäre hier zutreffend:

108 M. Heidegger, GA, Bd. 55: *Heraklit*, 102; vgl. dazu 85 ff., 90–96, 101–108, 280 f., 298, 300 f. Bei den Griechen wurden Götter (nicht weil sie etwa wie Tierwesen vorgestellt wurden) ζῷα genannt. Nach *Heidegger* besagt ζωή – noch im Nachklang frühgriechischen Denkens – »das Sichöffnen ins Offene«, »das Aus-sich-Aufgehen und im Aufgehen Wesen. τὸ ἀεὶ ζῷον bedeutet ›das immerdar Aufgehen‹«, zu dem auch das In-sich-zurück-Gehen gehört (108).

109 Vgl. dazu zusammenfassend M. Heidegger, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, »Wissenschaft und Besinnung«, 42–45, sowie Verf., *Was heißt Wirklichkeit? Ein ontologischer Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Psychotherapie.*

110 M. Heidegger, GA, Bd. 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 178.

»Wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich die Vernunft unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allem am offenbarsten ist.«[111]

Wenn wir der Geschichte des göttlichen Geistes, seinem Tun, Arbeiten, Produzieren und seinen schmerzlichen Kämpfen nachdenklich zuschauen und in Betracht ziehen, wie der absolute Geist als egomanes Subjekt sich mit seinem Tun (*praxis*) und Machen (*poiesis*) restlos identifiziert und sich zugleich über unsere Schädel hinwegsetzt, mag dem fragenden Zuschauer das ideelle System der Geistesgeschichte als ihm selber zugedachte eigene reale Geschichte nahegehen. Eine Relektüre dieses kurzen Stücks hegelscher Aristoteles-Rezeption konnte in der Folge die Frage wecken, ob das von Hegel ins Ideelle und Absolute Aufgehobene und noch erkennbar aufbewahrte Phänomenale (des Seins vor allem Wissbaren) nicht doch erfahrungsnäher und neu verstanden werden sollte. Doch konnte, historisch gesehen, der absolut gesetzte innerweltliche Evolutions- und Bewegungsprozess aus diesem System, der Welt des absoluten Geistes, zunächst nur herausgelöst und unter der verborgenen Form negativer Abhängigkeit von Hegel in die materielle Weltimmanenz zurückgeholt werden. Bevor wir uns dem zuwenden, soll nun noch näher verdeutlicht werden, wie Hegel durch seinen Ansatz scotistisch grundgelegter Begriffsmetaphysik zu dieser Relektüre den Anstoß gab.

1.2.3 *Die dialektische Fassung der disjunktiven Transzendentalien von Endlichkeit und Unendlichkeit als Gottesbeweis*

Hegels Seinsbegriff umspannt in seiner universellen Allgemeinheit die disjunktiven Besonderungen (Bestimmtheiten des Begriffsallgemeinen) von ›endlich‹ und/oder ›unendlich‹, die zur Einzelheit des endlichen und unendlichen Seienden fortbestimmt werden. Auch hier besteht, wie *Michael Schulz* nachgewiesen hat, eine eindeutige Verbindungslinie mit dem Scotismus.[112] Bei Scotus wird die Seiendheit der Seienden in den disjunktiven Transzendentalien begrifflich weiterbestimmt. Diese als wesenhaft und notwendig begriffenen Ordnungszusammenhänge umfassen dem Rang nach ontisch Früheres und Späteres wie Unendliches und Endliches, Unabhängiges (Unverursachtes) und Abhängiges, Notwendiges und Kontingentes und andere Gegensatzpaare dieser Art. Nun wird von der uns bekannten Realmöglichkeit des sekundären, zweitrangigen Gliedes im Gegensatzpaar (dem kon-

111 Aristoteles, Met II 1, 993 b.
112 Vgl. M. Schulz, *Sein und Trinität*, 85 ff.

tingenten und endlichen Seienden) aus auf die Realmöglichkeit des primären, des ranghöchsten Gliedes geschlossen, das als Bedingung der Möglichkeit des Endlichen und Kontingenten wesensnotwendig existieren muss.

Hegel hat in seiner Dialektik sowohl die *disjunktiven* Transzendentalien scotistischer Schulüberlieferung der Barockscholastik als auch deren Ermöglichung eines ontologischen Gottesbeweises rezipiert. Zunächst sei werkimmanent auf die dialektische Fassung des disjunktiven Gegensatzpaares von Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Logik eingegangen, die uns vor die Selbstaufhebung des endlichen und vergänglichen Seins zum *ideellen* Sein im wahrhaft Unendlichen führt (1.2.3.1). Damit sind wir in die ausdrückliche Erörterung des ontologischen Gottesbeweises eingetreten. Unter Berücksichtigung der scotischen Folie dieses Beweises soll Hegels Versuch, diesen Gottesbeweis auf dialektischer Basis zur Systemgestalt zu erheben, gewürdigt werden (1.2.3.2). Nicht zu übergehen ist hierbei die Lehre von der Realisierung des Begriffes im zweiten Teil seiner Logik, welche die logische Form der Theorie dieses Beweises zur Darstellung bringt (1.2.3.3). Ihre Bedeutung für die Durchführung des ersten Teils der Logik, welche die umfangreiche Lehre vom Sein und vom Wesen beinhaltet, war so groß, dass der Gesamttitel »Wissenschaft der Logik« systemkonsistent völlig gerechtfertigt erscheint. In der Theorieform von Hegels Logik, der »Lehre vom Begriff«, scheint mir ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis der Möglichkeit und der geschichtlichen Notwendigkeit einer atheistischen Relektüre der philosophischen Theologie Hegels (1.3) zu liegen.

1.2.3.1 *Die Selbstaufhebung des Endlichen zum ideellen Sein im Unendlichen*

Das oben genannte Resultat des Ontologieteils der Logik Hegels war, dass das endliche *Dasein* sein Nichtsein ist. Darin ist es nun als Endliches und Vergängliches in wesenhafter Wechselbeziehung und Entgegensetzung zum Unendlichen zu begreifen. Das Daseiende ist bestimmtes ›Da-Seiendes‹: Es ist endlich, veränderlich und vergänglich; es ist inkonsistent, in sich widersprüchlich, und damit kommen wir zu einem weiteren neuralgischen Punkt des Systems: »Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden.«[113] Das Endliche wird als schlechthin negativ gegenüber dem Unendlichen bestimmt, in das es sich letztlich auflöst, wodurch es das Dasein Gottes erscheinen lässt und beweist. Diesen Prozess kann man als fortschreitende *Selbst-*

113 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 150.

definition des Absoluten aus dem Übergewicht des Unendlichen verstehen. Die dahin führende dialektische Bewegung des Begriffs sei in groben Zügen nachgezeichnet.

Sein in Einheit mit dem Nichtsein ist Werden. Werden ist Werden von bestimmt Gewordenen, die einander begrenzen. Etwas auf diesem Wege Gewordenes hat zunächst sein Anderes außer sich und sich entgegengesetzt; es ist sein Nichtsein für sein Anderssein. Doch durch die wechselseitige Negation wird es ein Anderes; es ist veränderlich und verändert sich. Als das nunmehr Andere wird es gleichfalls ein Anderes – und so weiter ins Unendliche. Diese Unendlichkeit des Endlichen nennt Hegel bekanntlich *schlechte* oder *negative Unendlichkeit*. Stellt man sich die »wahrhafte Unendlichkeit« als Jenseits gegenüber dem Diesseits der Endlichkeit bloß ontisch vor, dann entfernt man alle Relativität, Abhängigkeit und Vergänglichkeit aus dem Endlichen. Es wird ihm die Selbstständigkeit des Unendlichen zugedacht als ein *»verunendlichtes Endliches«*. Und umgekehrt wird das Unendliche wie ein zweites, bloß anderes Endliches behandelt, sodass daraus das *»verendlichte Unendliche«* wird.[114]

Den Hintergrund dieser Überlegung bilden nun die *disjunktiven* Seinsbestimmungen, die Endliches und Unendliches unter dem *gemeinsamen univoken Seinsbegriff* nivellieren und die im späteren Scotismus zu bloßen Einteilungsgesichtspunkten von gegenständlichen Seienden herabgesunken sind. Hegel entdeckt zu ihrer Rettung die Möglichkeit, sie dialektisch zu interpretieren. Auf der Suche nach »wahrhafter Unendlichkeit« kann das Denken nicht bei gewissermaßen zwei Unendlichkeiten stehenbleiben. Diese selbstständigen Größen konkurrieren miteinander; ihr Verhältnis, das so nicht sein *soll*, treibt über sich hinaus zur Auflösung des Widerstreits. Wie Hegel im Anschluss an *Spinoza* annimmt, kann es letztendlich ja nur *ein* absolut selbstständiges Wesen, *eine* einzige »Substanz« geben, die sich im Unendlichen wie im Endlichen in unendlich vielen Weisen ausdrückt.

Die schlechte ›Un-endlichkeit‹ des Endlichen ist nur dessen Endlosigkeit. Das Jeweilige ist innerhalb des Endlichen immer nur ein Anderes, etwas, das immer nur das Andere des Anderen ist und sich dadurch endlos verändert. Wird jedoch das Endliche als das, was es *eigentlich in sich ist*, verstanden – und das ist es nicht als ein Vergehen, das nicht vergeht und so unvergänglich wäre –, dann ist es in sich ein Vergehen, das vergeht (das präsentische Ende der Welt) und mit sich zusammengeht. Diese Identität mit sich ist als Negation der Negation – und damit als affirmatives Sein des Unendlichen – wahrhaftes, der endlichen Beschränktheit enthobenes Sein. Das Endliche hebt sich in die wahrhafte Unendlichkeit auf, und dadurch ist

114 A. a. O., 159.

die Unendlichkeit von Endlichkeit durchdrungen. Dabei sind die Entgegensetzungen des Endlichen, an denen es in seiner Vergänglichkeit »zum Grunde« geht, im Unendlichen nicht verschwunden, sondern sie werden in der Innigkeit ihrer Versöhnung mit dem Unendlichen aufbewahrt. Dieser versöhnende Schritt der Aufhebung wird nur verständlich aus dem absoluten ›Ich denke‹, das niemals etwas anderes außer sich selbst denkt. Indem das Absolute sich selbst denkt, setzt es sich selbst voraus und setzt es sich zugleich in seinem Denken als gegenständliches Sein (die Seiendheit) entgegen, wodurch es schließlich im und mit dem Anderen seiner selbst versöhnt zu sich selbst zurückkehrt.

Dass Gott in der dialektischen Werdebewegung des Sichversöhnens verendlicht und das Geschöpf vergöttlicht wird, kann voneinander völlig abweichend, zum Beispiel als pantheisierende Deutung der Weltwirklichkeit[115] oder sogar im Sinne jü-

115 Hegel hat sich mehrfach gegen den groben Pantheismus-Vorwurf verteidigt, dem zufolge angeblich unter Pantheismus verstanden wird: »alles, das All, Universum, dieser *Komplex von allem Existierenden*, diese unendlich *vielen* endlichen Dinge seien Gott; und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, *alles* sei Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie *unmittelbar* sind« (Hegel, WA, Bd. 16: *Philosophie der Religion* I, 110). Hegel bestreitet, dass man irgendeine Philosophie in diesem Sinne pantheistisch deuten könne. »Eine solche Vorstellung von Pantheismus kann nur in verrückten Köpfen entstehen und findet sich weder in irgendeiner Religion, selbst nicht einmal bei den Irokesen und Eskimos, noch in irgendeiner Philosophie« (WA, Bd. 13: *Ästhetik* I, 470). Demgegenüber schlägt Hegel einen sinnvollen Begriff für Pantheismus vor. Er nennt ihn »Akosmismus«. Gott ist in ihm gerade nicht das innerweltliche Einzelding, sondern »das *Eine*, das *Sein*, das Sein in allem Dasein, die absolute *Substanz*« (WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion* II, 494 f.). Demgegenüber ist das endliche Seiende nur Schein. Diesem Pantheismus oder Akosmismus gegenüber behauptet der Atheismus, nur das Endliche sei das Substanzielle, nur wir sind, Gott ist nicht. Auf Hegels weiterführende Überlegungen (vgl. besonders WA, Bd. 20: *Geschichte der Philosophie* III, 161 ff.) sei kurz hingewiesen: »[…] die Endlichkeit ist nicht das Substantielle« (a. a. O., 163), das ist Hegels eigener spinozistischer Standpunkt. Aller Unterschied gegenüber dem Endlichen und die Einheit mit ihm gehen ewig aus der unendlichen Substanz hervor. Hegels eigene Auffassung möchte ich in Anlehnung an M. Schulz »pantheisierenden Akosmismus« nennen. Was eine pantheistische Position bei Hegel nahelegt, ist, dass das Werden Gottes, sein Außersichsein durch die Andersheit des Endlichen aufgrund der konstitutionslogischen Negativität und Unerfülltheit des innergöttlichen Seins zu seiner Vollendung als not-wendig erscheint. Ein platter Pantheismusvorwurf verkehrt sich nach Schulz jedoch in sein Gegenteil, »in einen Akosmismus: Selbststand und Freiheit des Endlichen sind nichts anderes als der den Schein des Selbststandes negierende Selbstbezug des Absoluten. […] Aber der eigentliche Seinsakt der Dinge wird mit Gott gleichgesetzt. Hierin liegt das pantheistische und das akosmistische Problem der Hegelschen Definition der Schöpfung« (M. Schulz, *Sein und Trinität*, 378 f.). Zum von Schulz verteidigten Selbststand als Bezug auf Gott im Kontrast zur Belanglosigkeit des Endlichen bei Hegel vgl. 27, 65, 231–233, 378–377. Im eigentlichen Sinne (*sensu proprio*) sind aber weder Gott noch die Welt selbstständig (substanziell), denn Selbstständigkeit ist das Wesen des selbstständig Seienden, der Substanz als eines innerweltlichen Seienden. Weder der übersubstanzielle Gott noch die Welt im eigentlichen Sinne sind substanziell Seiende. Gott und Welt (Schöpfung) werden so ontisch verkürzt gedacht.

disch-christlicher Eschatologie, weiterinterpretiert werden.[116] Doch was hier äußerst bedenklich stimmt, ist, dass das Endliche *als Moment* des Unendlichen gar kein eigenes Sein, keine eigene Realität besitzt – und dies notwendigerweise. Seine Realität ist ja aufgehoben in die Seinsweise der Idealität, die auf der Idee beruht, nach der Gott das Endliche »schafft«. »Das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist […], aber nicht *selbstständig* [substanziell] *seiend*, sondern als *Moment*« des Unendlichen,[117] und zwar im Sinne des Platonismus als das wahrhafte, ursprüngliche Sein der Seienden.

Realität besagt immer Position, die sich der Negation entgegensetzt. Das Unendliche hat *seine* Realität im Endlichen, während dem Endlichen Realität in einem wesentlich höheren Sinne zukommt. Die Logik ist daher auch Metaphysik des Unendlichen: »Der Satz, dass das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts Anderem, als darin, das [reale] Endliche nicht als wahrhaft Seiendes anzuerkennen.«[118] Diese idealistische Fassung des Endlichen gibt dem Gottesbeweis eine neue Ermöglichungsgrundlage.

1.2.3.2 *Die Erneuerung des ontologischen Gottesbeweises*

a) Die Konzeption des Johannes Duns Scotus

Die Seiendheit umfasst bei Duns Scotus die Differenz zwischen Gott und dem Geschöpf in vielen Begriffspaaren und findet in den Modi von Endlichkeit und Unendlichkeit ihren angemessensten Ausdruck. Diese Begriffspaare sind korrelativ und bilden dennoch echte Transzendentalien, da sie alternativ *jedem* Seienden zukommen: Jedes Seiende ist *entweder endlich oder unendlich*. Metaphysik als *scientia transcendens* erschließt die transzendentale Wesensordnung (den *ordo essentialis*) des Seienden vor allem durch Freilegung der *disjunktiven Transzendentalien*.

---

116 Hierzu vgl. besonders M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, bes. 346–386. Er arbeitet die radikale Eschatologie Hegels im Sinne eines noch ausstehenden heilvollen Endes der Welt und ihrer Unheilsgeschichte heraus. Das besagt Vollendung des Reiches Gottes, Überwindung der Welt, die in der absoluten Versöhnung ihren schon präsenten absoluten Endzweck besitzt, was schon gegenwärtig die direkte praktische Umsetzung der zur Weltveränderung motivierenden (philosophischen) Theorie notwendig macht. Diese Eschatologie wird durch den (in der vorhergehenden Anm. angesprochenen) pantheisierenden Akosmismus infrage gestellt. Durch ihn wird die Annahme der gemäßigten, nichtradikalen Eschatologie der schon im Kommen befindlichen endgültigen Rettung der Welt (bis hinein in die Leibhaftigkeit der Auferstehung) unkenntlich gemacht. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, 312–315, hält *Theunissen* entgegen, dass bei *Hegel* die christliche Vorstellungswelt in der Philosophie des Begriffs »durch das gewaltsame Mittel einer spekulativen Umdeutung« entbehrlich werde.

117 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 165.

118 A. a. O., 172.

Jeder disjunktive Modus von Seiendheit bildet zusammen mit seinem ausgeschlossenen Gegensatzglied *das Ganze* der Seiendheit. Diese ganzheitliche Sicht – in der Rezeption durch Hegel tritt sie dann betont hervor – bildet auch die Grundlage des bei Duns Scotus sehr verwickelten *ontologischen* Gottesbeweises. Ich nenne hier im Anschluss an *Kant* einen Gottesbeweis ›ontologisch‹, wenn er letztlich von abstrakten *Begriffen*, die an sich nur denkbare *Seinsmöglichkeiten* erschließen, ausgeht, und zwar unter Hintansetzung der *gesamtmenschlichen* konkreten ontologischen und religiösen Erfahrung. Ob im ontologischen Beweis ein illegitimer Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit vorliegt oder nicht, ist eine der möglichen kritischen Stellungnahmen ihm gegenüber, aber kein den Beweisgang im Ganzen fundierendes Wesensmerkmal. Seine Problematik liegt vor allem in den Voraussetzungen für seinen Ausgriff zum Höchstdenkbaren.

Auf diesen Gottesbeweis des Duns Scotus, der in verschiedenen Fassungen vorliegt, sei hier nur kurz eingegangen: Er entfaltet (auf mehreren zusammengehörigen Wegen) transzendentale Ordnungszusammenhänge disjunktiver Art, indem er von einem in der Erfahrung als existierend belegten Glied (Disjunkt) der Disjunktionen ausgeht und den Nachweis erbringt, dass es in einem innerlich notwendigen Verhältnis zum anderen, alternativen Disjunkt steht, welches das Vorrangige, sachlich Frühere, Vollkommenere und Vorzüglichere ist. Letzteres ist durch Erfahrung zwar nicht belegbar, doch wird aus dem bloßen Begriff seines Wesens heraus nachgewiesen, dass es notwendigerweise existiert. Es ist ein wirklich existierendes Erstes, das »erste Seiende«.

Die Beweisführung des Gottesbeweises ist eine indirekte, insofern die Bestreitung zu einem Widerspruch, zu einer Unvereinbarkeit der Annahmen führt. Der facettenreiche Beweis für die aktuelle Existenz des unendlichen Seienden geht vom Dasein des endlichen Seienden aus, das wir intuitiv erfassen und konstatieren können, das aber selbst ontologisch nichtssagend ist. Dieses Daseiende *muss* aber offenkundig real möglich sein, sonst könnte es ja nicht existieren. Da es faktisch existiert, ist ihm die reale Möglichkeit eine Notwendigkeit. Es ist jedoch nicht *aus sich selbst* real möglich und kann infolgedessen nicht aus sich existieren. Demgegenüber ist ein Realmögliches *denkbar*, das notwendigerweise aus sich (*esse a se*) ist und das mit dem indifferenten Modus der Seiendheit widerspruchsfrei vereinbar ist. Dasselbe anders gewendet: In der Analyse des Wasseins (*esse quidditative*) der von uns erfahrenen Seienden zeigen sich diese als Bewirkbare (*effectibile*), weil sie ja Veränderungen unterliegen und veränderbar sind. Da nun ein *unendlicher* Aufstieg innerhalb der Ordnung der Bewirkbaren, die ihrerseits auch Wirkfähigkeit besitzen, unmöglich ist, muss es ein erstes Wirkfähiges geben. Bewirkbares (Kontingentes) ist aus sich selbst nur

möglich, aber nicht aus sich bewirkbar. Sein Bewirkbarsein verweist zuletzt auf ein aus sich notwendiges Seiendes, das erste Wirkfähige (*primum effectivum*), das wiederum in sich möglich ist. Um einem Zirkel der Ursachen oder einem unendlichen Regress von Wirkfähigen und Bewirkbaren zu entgehen, muss das erste Wirkfähige als unverursachbar und überhaupt als Unabhängiges angenommen werden. Alles Verursachbare muss das von ihm Abhängige sein (*esse ab alio*).

Nun muss, was einzig und allein *aus sich* sein *kann*, weil es in sich notwendig ist, auch notwendigerweise aus sich existieren. Der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit wird durch die Notwendigkeit vermittelt. Würde das Aus-sich-sein-Könnende nicht existieren, dann könnte das faktisch Existente, das nicht aus sich existiert, nicht einmal als seinsmöglich gedacht werden. Nun ist aber seine Realmöglichkeit evident; sie beinhaltet das Nicht-aus-sich-sein, das Abhängigkeit besagt. Und diese Abhängigkeit verweist auf die Wesensmöglichkeit des Aus-sich-seins des ersten Bewirkenden, ohne die es nicht wäre. Die Annahme der Existenz Gottes ist somit eine zur Erklärung des Kontingenten notwendige Annahme (im Sinne von Unterstellung, Hypothese).

Ein weiterer, zweiter Teil des Beweisverfahrens zielt darauf, dass das erste Seiende ein unendliches Seiendes (Gott) ist und in sich gleichzeitig (*simul*) das Ganze seiner Seiendheit enthalten muss. Für die Unendlichkeit der Seiendheit des Aus-sich-Notwendigen kann dann Existieren keine äußere Beifügung sein (wie die Existenz für das Wassein endlicher Seiender), sondern die Existenz ist eine Eigentümlichkeit seines Wesens.

Die Problematik des ontologischen Beweises, auf die noch ausführlich einzugehen sein wird, besteht weniger in der Illegitimität des Übergangs von der bloß ausgedachten Realmöglichkeit des aus sich Notwendigen zur Wirklichkeit (die man sich ausdenken kann) als vielmehr darin, dass das Seiende in der faktischen Wahrnehmung als bloß Kontingentes nach der Ontologie der Herstellung als existenzfähiges, herstellbares Wassein zurechtgemacht wird, damit ein Letzthersteller bewiesen werden kann. Statt dass auf die Erfahrung des Freigegebenseins des Geschöpfes zu ureigenstem Sein geachtet werden würde, liegt auf dem endlichen Seienden der Schatten der Abhängigkeit, die – wie Hegel betont – vollkommene Unselbstständigkeit besagt.[119] Im Scotismus wird, worauf *Rolf Schönberger* und *Michael Schulz* beson-

119 Hegel, WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion* II, 453: »[…] was notwendig ist, *muß* sein; sein *Seinmüssen* drückt seine Selbständigkeit [Substanz] so aus, daß das Notwendige ist, *weil es ist.*« Indem eine zufällige Existenz im »vollkommenen Zusammenhange [mit anderem Notwendigem, Selbstständigem] steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, – vollkommen *unselbständig*«.

ders hingewiesen haben,[120] das endliche Seiende letztlich in einem pejorativen Sinne privativ verstanden. Geschaffenes Seiendes hat nicht nur die ihm jeweils eigene Vollkommenheit, sondern ist, gemessen an der Idee der Vollkommenheitsfülle und Bestimmungsunendlichkeit Gottes, notwendig unvollkommen; es ist also sowohl *positiv* (als Gesetztes) als auch *negativ* nur begrenzt, pejorativ endlich, nicht eigentlich ›selbst-ständig‹ im Sinne von unabhängig. Dieses pejorative Seinsverständnis der ›Kreaturen‹ hat über Duns Scotus die neuzeitliche Metaphysik und auch Hegel maßgebend beeinflusst. Ob, wie und warum es an der Diskriminierung der Gottesbeweise mitbeteiligt war, wird noch eingehend zu erörtern sein.

Als scotistisch (im weiteren Sinne) kann eine Grundkonzeption des ontologischen Gottesbeweises eingestuft werden, die vom Entwurf disjunktiver Ordnungseinheiten (Endlichkeit und Unendlichkeit) ausgeht und von der als faktisch belegbaren Realmöglichkeit kontingenter und endlicher Seiendheit auf die Realmöglichkeit und innere Notwendigkeit unendlicher Seiendheit schließt, sodass diese gar nicht anders als ein aktuell existierendes Seiendes gedacht werden kann. Hegel rezipierte dieselbe transzendentale Disjunktion, interpretierte sie aber nunmehr dialektisch und brachte damit auch den ontologischen Gottesbeweis des Scotismus in eine völlig neuartige logische Form.

b) Die dialektische Konzeption Hegels

Man kann das ganze System Hegels als *ontologischen Gottesbeweis* verstehen und ein Philosophieren, das sich auf diesen Beweis stützt, im Anschluss an *Kant* »Ontotheologie« nennen.[121] Die Logik wäre dann in ausgezeichneter Weise Ontotheologie, da sie sich von ihrem Anfang an als Grundlegung eines erneuerten ›ontologischen‹ Beweisverfahrens verstehen lässt. Doch was ist nun das ὄν dieser Onto-Theologie? Es ist das reine Sein (die abstrakt begriffene *Seiendheit*), von dem die Metaphysik der *Logik* Hegels ausgeht. Dieses Sein kann man ja bereits als *Erstdefinition Gottes* verstehen, und zwar als »*Inbegriff* aller Realitäten« oder »Gott als das *rein Reale* in allem Realen« und so als die Realität des Realen.[122] Hegel weist ausdrücklich da-

120 R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 322–325; M. Schulz, *Sein und Trinität*, besonders 64 ff.; vgl. 13, 37, 72 f., 231 ff., 378–382.

121 Vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 189–219; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik*, 367–403; W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 169–197.

122 Hegel, WA, Bd. 5: *Logik* I, 120: »Jenes Reale in allem Realen, das Sein in allem *Dasein*, welches den Begriff Gottes ausdrücken soll, ist nichts Anderes, als das abstrakte Sein, dasselbe, was das Nichts ist.«

rauf hin, dass dies der »metaphysische Begriff von Gott« sei, der dem »ontologischen Gottesbeweis zu Grunde gelegt wurde«.[123]

In der Wesenslogik bezieht sich Hegel nochmals, nun etwas ausführlicher, auf den ontologischen Gottesbeweis.[124] Wird Gott als Inbegriff aller Realitäten zum möglichen Ausgangsbegriff genommen, weil er keinen Widerspruch enthält, dann ist er nur inhaltsleeres und bestimmungsloses Sein. Aber als Inbegriff *aller* Realitäten enthält er eine Pluralität von bestimmten Realitäten. Diese sind Unterschiedliches, Gegensätzliches, Widersprechendes, und »der Inbegriff aller Realitäten überhaupt [wird dadurch] zum absoluten Widerspruch in sich selbst«. Aber das Widersprechende ist nichts Haltbares, es löst sich in Nichts auf und geht zugrunde; positiv gewendet heißt dies: Es geht zum Grund zurück und wird absoluter Grund. »Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, *in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen*.«[125] Das Zugrundegehen des Endlichen besagt im Zusammenhang der Wesenslogik einerseits Rückgang in den Grund, in das Wesen des Seins, andererseits Heraustreten des Wesens aus sich, Existenz, Erscheinung des Wesens, die ihrer weiteren Fortbestimmung nach sich als Sein des Wesens, als das *Dasein* und *Wesen* Gottes, als Gottes *substanzielle* Wirklichkeit beweist.

Dieser Prozess des sich vertiefenden Seinsverständnisses von Wesen, Erscheinung und Wirklichkeit soll hier nicht weiter verfolgt werden. Hervorgehoben sei nur, dass Hegel aus dieser Sicht die mangelhafte Logik, die dem Gottesbeweis aus der Kontingenz und dem ontologischen Beweis eigen ist, beiläufig kritisiert, wobei er an dieser Stelle spätere Überlegungen der Wesenslogik vorwegnimmt. Er nimmt hier einen Gedanken auf, auf den schon (oben unter 1.2.3.1) eingegangen wurde: Alles selbstnegative Endliche wird notwendig negiert, um so über sich hinauszugehen und sich ins Unendliche aufzulösen, und das heißt nun: um auf den Wesensgrund des Seienden zurückzugehen. Dieser Gedanke kommt nun anlässlich der Kritik der Gottesbeweise auf neuer Stufe zur Sprache. Es »besteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-notwendiges Wesen nicht darin, daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem *zum Grunde liegenden* und *liegen bleibenden Sein*, sondern daß, was auch unmittelbar in der *Zufälligkeit* liegt, von einem nur fallenden, sich an *sich selbst widersprechenden Sein* aus auf ein Absolut-Not-

123 A. a. O., 119.
124 A. a. O., Bd. 6: *Logik* II, 78 ff.
125 A. a. O., 79.

wendiges geschlossen oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Sein gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt […]«.[126]

Traditionell gesprochen ist das Zufällige Hegels das *ens finitum* bzw. *ens contingens* des Scotismus, »welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann«.[127] Dem endlichen Seienden kommt Dasein nur möglicherweise zu, »es *ist*, aber ebensogut ist es auch *nicht*«;[128] es ist *notwendig* gegen sein Dasein *indifferent*. Aber im Anschluss an *Spinozas* Substanzmetaphysik erblickt Hegel die Wirklichkeit des Absoluten einzig und allein als Substanz, wenngleich als vom Subjekt her bestimmte Substanz. Da bleibt kein Raum für endliche Substanzen, für selbstständige Wesen mit eigener Substanzialität. Das Zufällige ist nur *Akzidens*. Ihm kommt nicht wie der Substanz ein Sein in und durch sich selbst (*esse in se* und *per se*) zu; das Akzidens hat sein Sein nur in und aus einem anderen (*esse in alio* und *ab alio*), eben in und aus der Substanz. Spinoza transformiert dieses in der aristotelischen Metaphysik am innerweltlichen Seienden abgelesene Verhältnis von Substanz und Akzidens in das Absolute (*ens absolute infinitum*). Demgemäß verändert er das *disjunktive* ›Axiom‹ der Metaphysik endlicher Substanzen: »Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen.«[129] Was in sich ist und durch sich begriffen wird, das ist die *Substanz* (*Deus sive natura naturans*); was im Anderen, durch das es begriffen wird, ist, das ist das Akzidens als Modus eines göttlichen Attributes.[130]

Bei Hegel besteht die Substanz als notwendiges *Verhältnis* zu den sich wandelnden Akzidenzien. Sie ist dadurch als vermittelnde Macht die Totalität der Akzidenzien, und weiter, als sich in den Akzidenzien manifestierende ist sie deren *Wirkursache*. Da sie sich aber durch das Heraussetzen der Akzidenzien selbst bestimmt, macht sie sich schließlich *rückwirkend* zu einem Gesetzten. Es ist dies die Wechselwirkung zwischen Substanz und Akzidens, die sich in wahrhafter Ursprünglichkeit so bestimmt, dass »die Ursache zwar in Wirkung […] übergeht, aber der Sache

126 Ebd.
127 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, 285; vgl. Bd. 6: *Wissenschaft der Logik* II, 202–207.
128 Hegel, WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion* II, 456.
129 Spinoza, *Ethica* I, ax. 1
130 A. a. O. I, def. III und V. EP IV (Bd. IV, 13 f.): *cum per Substantiam intelligam id, quod per se, et in se concipitur* […]*: per modificationem autem, sive per Accidens id, quod in alio est, et per id, in quo est concipitur. Hinc clare constat Primo, quod Substantia sit prior natura suis Accidentibus. Nam haec sine illa nec existere, nec concipi possunt. Secundo quod praeter Substantias, et Accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum.* »Ich verstehe unter Substanz das, was durch sich und in sich begriffen wird, […] unter Abwandlung oder Akzidens aber, was in einem anderen ist und durch das, in dem es ist, begriffen wird. Daraus geht klar hervor: Erstens, dass die Substanz von Natur früher ist als ihre Akzidenzien; denn diese können ohne jene weder sein noch begriffen werden. Zweitens, dass es außer Substanzen und Akzidenzien in der Realität oder außerhalb des Verstandes nichts gibt.«

nach dasselbe bleibt und […] sich wiederherstellt«.[131] Akzidenzielles (endliches Seiendes) ist also kein bestehen bleibendes Disjunkt, das ungerührt mit, neben, an und in einer Substanz da sein könnte: »[…] schon der Name der *Zufälligkeit*, Akzidenz, drückt das Dasein als ein solches aus, dessen Bestimmtheit dies ist, zu *fallen*.«[132] Das Zuendegehen des Zufälligen *ist* neuerlich ›not-wendiger‹ Übergang vom Sein zum Nichts – ein Nichts, das aber *ist*. Indem Gewordenes sich verändert, untergeht und vergeht, löst es den Widerspruch in sich auf und kehrt zu seinem Seinsgrund zurück. Als zum Fallen Bestimmtes *ist* es, und in diesem »Ist« erscheint das Sein des Absoluten.

Hegel setzt hier noch nach und verdeutlicht recht unverblümt den Gedanken, dass das Zufällige *in sich* grundlos (ohne eigenes Sein!) ist. Es *ist* zwar nicht ohne *das* Sein, aber es hat nur das Sein des Gesetzten (des Abhängigen). Das heißt mit anderen Worten, dass dem endlichen Seienden kein ihm jeweils eigenes, grundgebendes, Substanzialität konstituierendes Sein zukommt, das vom Seinsgrund, welcher das Absolute selbst ist, verschieden wäre: »Im gewöhnlichen Schließen erscheint das *Sein* des Endlichen als Grund [für die Erkenntnis des Daseins] des Absoluten; darum weil Endliches [liegengebliebenes Sein, Vorhandenes] *ist*, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es *nicht ist*, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Satz des Schlusses so: ›Das *Sein* des Endlichen ist [univok gleichartig] das *Sein* des Absoluten‹; in diesem Sinne aber so: ›Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten‹.«[133] Der Widerspruch in der als Disjunktion zwischen Endlichem und Unendlichem gefassten Seiendheit hebt sich in das Sein des Absoluten, in die absolute Wirklichkeit auf.

1.2.3.3 *Die logische Theorieform des ontologischen Gottesbeweises in Gestalt des disjunktiven Schlusses bei Hegel*

Hegels überaus kreative Rezeption disjunktiver Transzendentalien der scotistischen Tradition wird noch einmal, wenn auch nur indirekt, greifbar in der *subjektiven Logik* seiner ›kontemplativen‹ Gotteslehre. Was sie entwickelt, ist die *logische Form* der Dialektik des Denkens der absoluten Idee. Sie gilt daher als Theorieform des Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, in der Gott sich verendli-

131 Hegel, WA, Bd. 4: *Nürnberger Schriften*, § 75 [68], 183 f.
132 Hegel, WA, Bd. 17: *Philosophie der Religion* II, 420; vgl. 448, 463, 465, 481.
133 Hegel, WA, Bd. 6: *Logik* II, 79 f.

chend in sich erscheint. In ihr rückt ausgerechnet eine logische Gestalt, die in der traditionellen Logik weniger Beachtung gefunden hat, in den Vordergrund: Es ist der *disjunktive* Schluss, mit dem Hegel seine Schlusslogik vollendet.[134]

Die Schlusslogik Hegels[135] verarbeitet die zwei traditionellen Gestalten des disjunktiven Syllogismus: den *modus ponendo tollens* und den *modus tollendo ponens.* Diese Schlussformen setzen eine Einsicht in den Sachzusammenhang des Ganzen und seiner Teile bzw. Glieder (Disjunkte) voraus, wobei ein Verhältnis gegenseitiger Ausschließung (*aut/aut*; *entweder/oder*), nicht aber möglicher gegenseitiger Ergänzung (*sei es dass … oder sei es dass bzw. und/oder*, *sive/sive*) besteht. Moderner formuliert: Eine strenge oder vollständige Disjunktion besteht, wenn die Sätze p und q einander kontradiktorisch ausschließen. Das ist der Fall, wenn ›¬ (p und q)‹ und wenn ›¬ q, dann p‹ oder wenn ›¬ p, dann q‹ gilt. Ob dabei ein Schluss oder nur eine abgewandelte Wiederholung eines Obersatzes vorliegt, mag hier offenbleiben.

Die erste Schlussweise geht »ponendo tollens« vor, d. h. sie bejaht (»setzt«) im Untersatz der Prämissen das eine der Disjunkte und verneint im Schlusssatz das andere:

Entweder A oder B
A ist
also: ¬ B

Entweder A oder B
B ist
also: ¬ A

Ist entweder A oder B (oder C usw.), dann ist es *notwendig*, dass höchstens eines von beiden (bzw. mehreren) Teilen bzw. Gliedern gegeben ist. In Frage kommt also: Entweder A oder B (oder C usw.), d. h., wenn A ist, dann ist B nicht, und wenn B ist, dann ist A nicht. Eine vollständige Aufzählung der Glieder ist nicht erforderlich. Wichtig ist, dass die ausschließende Disjunktion und eines ihrer Glieder wahr (sachentsprechend) sind und dass mindestens eines der Glieder falsch ist. Beide Aussagen können nicht *zugleich* und *in derselben Hinsicht* wahr sein, d. h., sie schließen einander gegenseitig aus. Dadurch ist das Ergebnis dieser Schlussweise bloß partikulär, d. h., sie bringt einen Teil(aspekt) des vorliegenden Ganzen zur Darstellung.

134 Das gilt für Hegels *Wissenschaft der Logik* II: *Die subjektive Logik* (WA, Bd. 6). Vgl. auch ders., WA, Bd. 4: *Nürnberger Schriften*, §§ 54–77, 22–28; WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, §§ 163–191.

135 Dazu vgl. ausführlich G. Sans, Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre; A. Arndt u.a. (Hg.), Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss.

Die zweite Schlussweise »*tollens ponendo*« bejaht im Schlusssatz das eine Disjunkt unter Aufhebung (Weglassung und Wegnahme) des anderen im Untersatz:

Entweder A oder B	Entweder A oder B
$\neg A$	$\neg B$
also: B	also: A

Wenn A oder B ist, dann ist mindestens eines von beiden wahr; wenn A nicht ist, dann ist notwendig B, oder umgekehrt, wenn B nicht ist, dann ist notwendig A. Hier ist eine vollständige Aufzählung der Glieder jedoch nötig. Ein Ding kann entweder gelb oder blau oder rot oder anderswie farbig sein (A ist entweder B oder C oder D usw.). Ist es gelb, dann ist es nicht blau oder rot usw. Aber man kann nicht *tollens ponendo* schließen, zum Beispiel ›Ist es nicht gelb, dann ist es blau‹, denn es könnte jede andere Farbe haben.

Hegel führt nun in der »Wissenschaft der Logik« beide Schlussweisen an,[136] transformiert sie aber vom Verstandesdenken mit seinem partikulären Erfolg in sein spekulativ-schlussfolgerndes Vernunftdenken des Ganzen. Die Weise, wie hier das Ganze im Verhältnis zu seinen Teilen oder Gliedern gedacht wird – nämlich privativ, aufhebend, und nicht integral –, bestimmt das Ergebnis. Im Prozedere des Ganzen schließen sich die disjunkten Glieder in beiden Schlussmodi zwar *gegenseitig* aus, aber sie beziehen sich gerade dadurch wesentlich aufeinander und ergänzen so einander. Auf diese Weise gibt es kein bloß partikuläres Ergebnis, kein empirisch Vereinzeltes für sich, das für sich keinen Bestand haben kann, vielmehr ist das Wahre nur das Ganze, das spekulativ als System von Bedeutsamkeiten (wie Gattung und Arten, Ganzes und Teile) im Begriff zu fassen ist: Der Obersatz, ein disjunktives Urteil, spricht das unmittelbar erscheinende Ganze schon im Moment seiner Allgemeinheit aus, Untersatz und Schlusssatz sprechen es miteinander an, indem sie es in einem seiner Momente erscheinen lassen.[137]

»A ist entweder B oder C oder D,	»A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber B;	A ist aber nicht C noch D;
also ist A nicht C noch D.«	also ist es B.«

136 Hegel, WA, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik* II, 399.

137 Hegel, WA, Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik* I, 164: »Erscheinung nämlich heißt nichts anderes, als dass eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an sich selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist.«

Es ist zunächst zu beachten, dass Hegel alle höheren logischen Gestalten (Urteil, Schluss) konsequent auf den *Begriff* reduziert, dem zugemutet wird, sich im Prozess zu realisieren und so als Denkform der Totalität zu fungieren. Der Begriff umfasst die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Die Variable A steht für den Begriff in seiner Vollgestalt, der im Vorgang des Zusammenschließens nacheinander im Obersatz als das Allgemeine, im Untersatz als das Besondere (Negation) und im Schlusssatz als das Einzelne (Negation der Negation) real erscheint. Sie bilden zusammen eine relative Beziehung im Verhältnis des gegenseitigen Sichausschließens des Verbundenen.

Um die Systemkonsistenz dieser Denkform besser zu verstehen, muss man sich in Erinnerung rufen, für welche Art von Anfang philosophischen Denkens sich Hegel entschieden hat und worauf er in der ihm bekannten Philosophiegeschichte geachtet hat: Es ist dies kein Phänomen, sondern ein bloßes Noumen, etwas Gedachtes. Die Basis ist eine formale, das begriffliche Bestimmen überhaupt. »Denken heißt, [1] etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; [2] sich [selbst als Individuum] denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen.«[138] Hegel rezipiert den Wesensbegriff der klassischen Philosophie, insofern man diesem zugemutet hat, die Natur, das eigentümliche Wesen (Wassein, Bedeutung) der Dinge, in Besitz zu nehmen, zu bestimmen und zu beherrschen.[139] Dazu gehört das souveräne begriffliche Bewältigen dessen, was nicht auszuhalten ist: das Negative wie Entzweiung, Fremdbestimmung, Unfreiheit, Überwältigung durch die sinnliche Welt. Bestimmen, setzendes Handeln, das Vereinbaren des Unvereinbaren, Verwalten durch Einteilen, Ein- und Ausschließen, Aufheben (Archivieren) und Formieren sind in dieser nahezu monomanen Einseitigkeit Gebärden eines Herrschaftswissens, dem es nur um sich zu tun ist und das sich auf sich bezieht.

Die philosophische Aufgabe des Denkens, sein Gegenstand ist es, das, was jeweils Sache ist, den »*Begriff* der Sache, *das in ihr selbst Allgemeine*«, zu erheben.[140] Inhaltlich und dem Umfang nach ist es zunächst alles, was ist: Das »Allgemeine als Inhalt, der alles Sein ist« bzw. »das Allgemeine als das allumfassende Sein«,[141] was auch Selbst- und Gotteserkenntnis beinhaltet. Dem Begriff wird als Erkenntnisform des Allgemeinen die Erfassung der Totalität und des Absoluten zugemutet. Die Stimmen der Tradition, die vom Unbegreiflichen und Unergründlichen

138 Vgl. Hegel, WA, Bd. 18: *Geschichte der Philosophie* I, 117, 123.
139 Vgl. Hegel, WA, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik* I, 25 f.
140 A. a. O., 26.
141 Vgl. a. a. O., 25 f.

in allem als Quelle alles Sichverstehens auf das Dasein – auch des Begreifens und für uns Begreifbaren – bewegt sind, werden zum Verstummen gebracht, und zwar unter der Voraussetzung, dass im Sichdenken jenes Ich das Ich ist, das »das Denken als Denkendes« erfasst.[142] Das heißt, das Verstehen seiner selbst ist begrifflich adäquat als tätiges Allgemeines bestimmbar. Denken als das den Gegenstand Bestimmende und Begreifende erfasst das »Allgemeine als das sich selbst unendlich Bestimmende«[143] und so Unabhängig-Freie und Befreite. Damit wird der »eigentliche Anfang der Philosophie«[144] erreicht, wo der Gedanke *die Idee des Absoluten*, *wie es selber denkt*, erfasst und damit »das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem«.[145] Inbegriffen ist hierin auch Gott als das »*absolut Wahre*, *das* [das] *an und für sich Allgemeine*« ist,[146] der zu sich selbst gekommene *Begriff*, das *wahrhafte Sein*, die »Einheit von *Begriff* und *Realität*«.[147] Der Preis für dieses Begriffsdenken ist der Ausstieg aus der Welt der Sinne und des leibhaftigen Anwesens, wie es uns zu sein aufgegeben ist: »Diese Allgemeinheit ist das Element der Logik. Es ist ein reines Element, gesondert von allen endlich[en] und zeitlichen Zwecken und Gegenständen. Um sich in dieses Element zu erheben, ist es nötig, sich ganz von dem Sinnlichen in den Äther des Geistigen, des rein Allgemeinen zu erheben.«[148]

Denken ist für Hegel *nur* im *Äther des Allgemeinen* möglich, das letztlich absolutes Subjekt, Totalität, Idee und Geist ist. Das absolute ›Ich denke‹ ist alles, es durchdringt im Sichbegreifen alles. Zunächst aber abstrahiert es noch vom Besonderen und seinen weiteren Bestimmungen, sodass das Besondere *gegen* das Allgemeine steht. Das auf diese Weise vorläufig negierende und negierte Allgemeine *ist* noch nicht sein Inhalt, doch indem es gerade dies *ist*, entfaltet und erhält es sich in der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des Besonderen und kommt in ihr zu sich. Mit dem radikalen Weiterbestimmen des Besonderen vereinzelt es sich und unterscheidet es sich von allem. Vereinzelung ist Veräußerung, Veräußerlichung und Selbstverlust des Allgemeinen. Und doch, als das im höchsten Maß Besondere und Bestimmte setzt das Einzelne den Unterschied, ist aber durch seine Bestimmtheit ein Allge-

142 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, 82 f.: »Ich ist das Denken als Denkendes.« Als ein substantiviertes ›das Ich‹ weiß ich mich nicht nur als ein einzelnes Individuum, sondern auch als Allgemeines für Andere (die Meinesgleichen und wiederum Allgemeines sind).
143 Hegel, WA, Bd. 18: *Geschichte der Philosophie* II, 115.
144 A. a. O., 116.
145 Ebd.
146 Vgl. Hegel, WA, Bd. 16: *Philosophie der Religion* I, 92.
147 Vgl. Hegel, WA, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik* II, 466.
148 Hegel, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, 4.

meines, das sich in das Allgemeine absolut auflöst. Als Bruchlinie dieser Systemkonstruktion wird sich hier der fraglos angesetzte Vorrang des begrifflich Allgemeinen gegenüber allem Einzelnen, der Letzteres zur Rückkehr ins Allgemeine nötigt, erweisen. Betrachten wir weiter sein Schicksal im Gang der subjektiven Logik Hegels.

Die aus aristotelischer Sicht höher als der Begriff anzusetzende Gestalt des Denkens, das *Urteil*, wird aus der Sicht Hegels wieder als Begriff, und zwar als die ›Ur-teilung‹ (*Hölderlin*[149]) des Begriffes in Subjekt und Prädikat (als die Gegenstandsbestimmung), bestimmt. Geht man von der Adäquationstheorie der Wahrheit aus, wonach ein Urteil wahr ist, wenn es mit einem Sachverhalt übereinstimmt, dann sind Urteile entweder wahr oder falsch. Allein der sich selbst auslegende Begriff, der seine Inhalte selbst erzeugt, ist wahr und falsch zugleich, insofern die durch die Negativität verdeckte und fixierte Unwahrheit negiert und beiseitegeräumt werden muss, um zur tieferen Wahrheit zu gelangen. Letztlich *ist* dann das Subjekt nicht mehr etwas Vereinzeltes (E), keine nur unbestimmte Vielheit, sondern es ist das Prädikat; es gleicht sich an das Allgemeine an, es ist das Allgemeine (A) geworden. Das Prädikat entfaltet das Subjekt, sodass die substanzielle Beziehung von Subjekt und Prädikat (Objekt) im kategorischen Urteil in eine kausale Beziehung von Grund und Folge umschlägt und zum hypothetischen Urteil »Wenn E, dann A« wird. Doch das noch Problematische dieses Urteils wird aufgehoben, wenn alle kategorischen Glieder (Disjunkte), die in einer eindeutigen Beziehung untereinander und zur Gesamtheit bestehen, mitausgesagt werden. Das ist dann das disjunktive Urteil: A (das Allgemeine) *ist* entweder B oder C oder D. Beachten wir das ›ist‹ der Kopula, dann wird ersichtlich, dass das Entweder-oder ein Sowohl-als-auch ist.

Das disjunktive *Urteil* enthält im Prädikat nicht nur die Allgemeinheit wie das kategorische Urteil, sondern auch alle ihre Besonderungen, die nun Besonderungen des auf das Allgemeine bezogenen Subjekts sind. »Die beiden Seiten des disjunktiven Urteils sind identisch; die Gattung [das Urteilssubjekt] ist die Totalität ihrer Arten [als Prädikat] und die Totalität der Arten ist die Gattung. Diese Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist der Begriff und dieser ist es, welcher nunmehr den Inhalt des Urteils bildet.«[150] Die Arten bzw. Besonderungen schließen einander aus, sodass dem Urteilssubjekt immer nur eine derselben zukommen kann. Doch auch hier gilt nicht die übliche Alternative von ›wahr oder falsch‹, sondern der sich durch alle Negation hindurch haltende Anspruch des Urteils, die auf es gründende Sach-

149 Zum etymologischen Irrtum und zur Sachbestimmung vgl. G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs*, 39 ff. und 44 ff.
150 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, § 177, 329 f.

haltigkeit zu bewahren. Diesem Anspruch kann das Urteil aber nicht genügen, wenn es nicht im Zusammenschluss der Urteile eine andere, höhere Gestalt annimmt, die das Beziehungsgefüge von Subjekt und Prädikat vermittelnd expliziert.

Der *Schluss* stellt, wie schon gesagt, den Begriff in seinen Momenten (Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit) dar. Er schließt die *Extreme* (Allgemeinheit und Einzelheit) durch seine *Mitte*, die Besonderheit, zusammen. Der disjunktive Schluss, auf den es hier ankommt, leistet hierbei eine vollendete Vermittlung, die über den kategorischen und hypothetischen Schluss hinaus eine weitere Gestalt der Vermittlung des Begriffs darstellt. Im Obersatz (»A ist entweder B oder C oder D«) ist ja das Subjekt die Allgemeinheit, die in die Totalität der Wesensarten gesetzt ist, die das Prädikat bilden. Im Untersatz (»A ist aber B«) wird das Urteilssubjekt als in seiner Allgemeinheit bestimmtes, als besondere Allgemeinheit herausgestellt. Im Schlusssatz tritt das Subjekt als ausschließende einzelne Bestimmtheit hervor (»also *ist* A nicht C noch D«). Oder das Allgemeine wird schon im Untersatz als ausschließendes Einzelnes (»A *ist* aber nicht C noch D«) und dann im Schlusssatz positiv als bestimmte Allgemeinheit gesetzt. Die Vermittlung ist dann vollständig, weil das Subjekt in ein und derselben Allgemeinheit die Totalität seiner Besonderungen und Formen der Einzelheit ist und umgekehrt Besonderheit und Einzelheit zur Allgemeinheit geworden sind. Ein Triumphzug des Begriffsdenkens der Allgemeinheit, die sich konkret wiederhergestellt hat.

Das Ziel, um das es in der subjektiven Logik Hegels geht, ist die Realisierung des Begriffs.[151] Zunächst realisiert sich der Begriff nur formell im Denken seines Subjekts, um über die Stufe des objektiven Begriffs zum adäquaten Begriff, zur absoluten Idee, zu gelangen. Die Realisierung als das sich selbst Fortbestimmen des Begriffs ist der *Selbsterweis des Daseins Gottes*, und zwar als der erneuerte ontologische Gottesbeweis. Der disjunktive Schluss bildet die formallogisch letzte Stufe dieses Beweisganges der Realisierung des Begriffs: »Der Schluß ist das *Vernünftige* und *alles* Vernünftige.«[152] Darum wird in ihm das Wahre wesentlich begründet. Der Schluss ist aber nicht bloße Form des Vernünftigen, sondern der *»reale Begriff«*: »Der Schluß ist *deswegen der wesentliche Grund alles Wahren*; und *die Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: ›*Alles ist ein Schluß*‹.«[153]

151 Vgl. G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs*, besonders 28 ff.
152 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie* I, § 181, 331.
153 A. a. O., 332.

Die Realität alles Realen gehört zu den klassischen Transzendentalien und ist ein allgemeiner Seinsmodus, keine kategoriale Qualität und auch mehr als nur eine ein Dasein empirisch behauptende Verstandesqualität. Realität ist bei Hegel bestimmte Qualität: Dasein. Realisierung wird als Verwirklichung verstanden. Die Realität oder das Dasein, das der disjunktive Schluss entwickelt, ist zunächst »objektive Allgemeinheit«. In ihr sind das abstrakte Sein, das Dasein, der Wesensgrund, die Existenz zum Sein der Objektivität realisiert, sind objektive Realität geworden.[154] Subjekttheoretisch gesehen ist somit der logische Verlauf vom Begriff über die endlichen Formen des Urteils und des Schlusses die unmittelbare Darstellung der *Selbstbestimmung Gottes* zu dem als Objektivität konkretisierten Sein. Diese Selbstbestimmung des Begriffs in seiner egologischen Subjektivität über die Objektivität ist für Hegel dasselbe wie das, »was sonst in der *Metaphysik* als der *Schluß* vom *Begriffe*, nämlich vom *Begriffe Gottes* auf *sein Dasein*, oder als der sogenannte *ontologische Beweis* vom *Dasein Gottes* vorkam«.[155] Die Darstellung des Übergangs des Begriffes aus sich selbst in die Objektivität und deren Aufhebung in die Idee des Absoluten, des allerrealsten Wesens besagt dasselbe wie der Beweis des Daseins Gottes bloß aus seinem Begriff. Die zunächst noch formale Durchdringung der Begriffs-, Urteils- und Schlusslogik stellt sich daher als *die logische Theorieform des ontologischen Gottesbeweises* heraus.[156]

1.3 *Möglichkeit und Notwendigkeit einer atheistischen Relektüre der Philosophischen Theologie Hegels*

Hegels Schlusslogik hat in ihrer Wirkungsgeschichte eine außerordentliche Sprengkraft bewiesen, die, wie schon angedeutet, in der vorausgesetzten transzendentalen Disjunktion der Seiendheit in endliches und unendliches Sein/Seiendes angelegt ist. Die Dialektik des Endlichen und Unendlichen lässt sich nämlich genauer als logische Begriffsdialektik in Form des disjunktiven Schlusses lesen und auf ihn seine Unvereinbarkeiten hin analysieren. Diese lassen sich schematisch auf-

154 Vgl. Hegel, WA, Bd. 6: *Logik* II, 125 ff.

155 Hegel, WA, Bd. 6: *Logik* II, 402.

156 K. Düsing, Das *Problem der Subjektivität*, 288. – Hegel, WA, Bd. 20: *Geschichte der Philosophie* III, 161 ff.; Bd. 6: *Logik* II, 402 ff., 126: »Der ontologische Beweis will vom Begriffe ausgehen; er legt den Inbegriff aller Realitäten zu Grunde, und subsumiert alsdann auch die Existenz unter die Realität. Er ist also die Vermittlung, welche der Schluß ist.«

zeigen, wenn man den spekulativen Vernunftschluss in die vier in ihm zusammengepackten und formal möglichen Schlussfiguren auseinanderlegt:

Obersatz: Das Seiende/Sein ist entweder endlich (E) oder unendlich (∞).

Untersatz:	1. $\neg E$	2. ∞	3. E	4. $\neg \infty$
Schlusssatz:	∞	$\neg E$	$\neg \infty$	E

Dass dieses zergliedernde Unternehmen aus hegelscher Sicht – also unter Beibehaltung der problematischen ontologischen Voraussetzungen – als Rückfall in bloße Verstandeslogik erscheinen muss, ändert, wie wir sehen werden, nichts an seiner explosiven existenziellen Problematik, die das spekulative Systemdenken unterdrückt und verwischt. Für Hegel *ist*, wie schon angeführt, das sich widersprechende Endliche, weil es *nicht* ist, das Absolute – wie oben gesagt: »Das *Nichtsein* des Endlichen [des Menschen und seiner Welt] ist das *Sein* des Absoluten.« Damit wird, wie die ersten zwei Figuren schon zeigen, dem Endlichen die Wesentlichkeit abgesprochen oder richtiger: durch Aufhebung genommen. Die dritte und vierte Figur bringen formal die *atheistische* Gegenposition der *hegelschen Linken* auf den Punkt: Das Sein des Endlichen ist das Nichtsein des Absoluten. Weil Endliches (Emanzipation des Menschen) sein muss, ist es ein Postulat aktiv praktizierender Vernunft, dass es kein dieses negierendes Unendliches geben kann.

Hegel hat sich anlässlich der »*Beurteilung* der spinozistischen Philosophie«[157] mit dem Spinoza gegenüber erhobenen Vorwurf des Atheismus auseinandergesetzt, der indirekt auch gegen alle Denker, die wie er *Spinozas* Grundgedanken verpflichtet waren, erhoben werden konnte. Hegel verteidigt dort Spinoza gegen den Atheismus-Vorwurf, indem er den Spieß umdreht: »Den Leuten, die gegen Spinoza sprechen, ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu tun, um sich selbst. […] Die, welche [durch den Vorwurf des Atheismus] Spinoza so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; sie nehmen es übel, daß dieses nicht als Substantielles gelten darf, – ihren Untergang nehmen sie übel.« Über diesen nur verkappten Atheismus hinaus, der vergisst, dass alles in Gott (doch gut?) *aufgehoben* ist, und der nicht vergessen kann, dass wir nichts *sind*, ist es ausdrücklicher Atheismus, »wenn die Menschen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen«. Die moralische Disqualifizierung des Atheismus ist nicht zu überhören.

157 Hegel, WA, Bd. 20: *Geschichte der Philosophie* III, 162 f.

Der Atheismus wird indes von Hegel auch sachlich in eine dreifache Verhältnisbestimmung »von Gott und vom Endlichen (Wir)« eingeordnet und dialektisch aufgehoben:[158]

»1) Das Endliche ist und ebenso nur wir sind, und Gott ist nicht; das ist Atheismus. So ist das Endliche absolut genommen, es ist das Substantielle; Gott ist dann nicht.« Durch Verabsolutierung des Endlichen löst der *Atheismus* die transzendentale Disjunktion (wie in der dritten und vierten Schlussfigur) einseitig zugunsten der Pluralität der Einzelnen auf.

»2) Es ist nur Gott, das Endliche ist wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein.« Das ist die gegenteilige Auflösung der metaphysischen Disjunktion (wie in den ersten beiden Schlussfiguren), die Hegel im *Akosmismus* Spinozas erblickt: »Gott ist nur die *eine* Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist Akosmismus.« Man könnte auch von einer Art theologischem Absolutismus reden.

»3) Gott ist, und wir sind auch; das ist schlechte, synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit [der vordergründigen Geistlosigkeit]. Jede Seite ist so substantiell als die andere, das ist die Weise der Vorstellung: Gott hat Ehre, ist drüben [extramundan]; und ebenso haben die endlichen Dinge Sein.« Hegel erblickt in diesem Standpunkt den *Dualismus Friedrich Heinrich Jacobis* und überhaupt »das gewöhnliche Schließen«, das auf dem Grund des endlichen Seins auf ein Absolutes schließt. Am Endlichen und Unendlichen wird als gleich selbstständigen und gleich gültigen Größen festgehalten. Die Disjunktion wird nicht durchgehalten und in eine ontische Konjunktion abgespannt, die den Extrempositionen des Atheismus und Akosmismus zu entkommen vermeint. Beispielsweise findet man im Scotismus unter allen Seienden nicht nur endliche, sondern auch ein unendliches Seiendes; vorhanden sind zweierlei Seiende, das finite *und* das infinite.

Dem Dualismus von endlichem und unendlichem Seienden gegenüber nimmt Hegel zwar auch die Unterschiede des Endlichen und Unendlichen auf, fasst aber die »Einheit dieser Unterschiede […], so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern dass er ewig aus der [einen unendlichen] Substanz hervorgehe«. Damit ist Hegels eigener spinozistischer Standpunkt umschrieben, der ihn der den Atheismus provozierenden Auffassung näher rückt, wonach die Endlichkeit letztlich doch nichts Substanzielles ist, da dem Endlichen kein wesenhaft-eigenes Sein zukommt. Hegel stößt damit die zurück, die das Endliche, die Welt, den Menschen erhalten haben wollen und ihren Untergang übelnehmen. Diesen bleibt daher nur

158 Ebd.

mehr die Umkehrung oder *Umdrehung des Spinozismus* übrig: dass der Mensch als jeweils Einzelner für sich beansprucht, was er an Substanzialität außer sich absolut gesetzt hat, dass er seine Selbstnegation negiert, seine Selbstentäußerung aufhebt. Mit dem Blick auf Hegel als den Vollender des Spinozismus verstand daher *Feuerbach* den ›Atheismus‹ als »die notwendige Konsequenz des [spinozistischen] ›Pantheismus‹«.[159] Das heißt aber auch, dass der Atheismus als materialistischer oder naturalistischer Humanismus noch Spinozismus ist, wenngleich umgekehrter Spinozismus, wobei freilich die Umkehrung das vorhergehende Alte völlig neu, weil auf die andere Seite gewendet, sehen lässt.

Nach dem Gesagten ist Hegels problemgeladene Dialektik des Endlichen und Unendlichen durch das univoke Seinsverständnis der disjunktiven Bestimmung von Endlichkeit und Unendlichkeit bei *Duns Scotus* vorgebahnt. Jener verstand das Dasein als *positio*, als Herausgesetztsein einer in sich bestimmten Washeit aus dem göttlichen Intellekt und Wollen. Das kontingente und endliche Seiende hängt so, ohne dass ihm eigenes Sein zukommt, unmittelbar von Gottes Willen ab. Es ist, als ob Gott als Seiendes an die Stelle des vergessenen Seins des Seienden trete. Nach *Michael Schulz* wird bei Duns Scotus Gott als höchstes Seiendes »in der Reihe der Seienden gedacht, als deren Ursache, die nicht mehr durch eine radikale Andersheit von endlicher Ursächlichkeit unterschieden wird« und die »in einem abstrakten, verendlichenden Gegensatz zur kontingenten Realität steht«.[160] Duns Scotus steigert Gottes Freiheit und Allmacht so ungeheuer, dass im Gegensatz zu Hegel der Mensch *ihr* gegenüber außerstande ist, Gott in sich zu begreifen. Damit scheint Scotus das Anliegen einer *analogia entis* in der Gotteserkenntnis zu wahren.

Anders verhält es sich in der durch den spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus willkürlicher Allmacht und Alleinwirksamkeit Gottes provozierten Gegenbewegung, die im Spinozismus den Gedanken der inneren Notwendigkeit für das Absolute selbst forciert hat. Hier wird bei Hegel die disjunktive Aufgliederung des abstrakten einsinnigen Begriffs der Seiendheit in endliches und unendliches Seiendes zu einem sich selbst aufgrund dialektischer Notwendigkeit fortbestimmenden Selbstvollzug des Absoluten, den philosophisches Denken zumindest in seinen Grundbestimmungen zu erfassen vermag. Damit ist jede negative Theologie, jedes wissende Nichtwissen um Gottes Verborgenheit, jede ereignishafte Analogie in der Philosophischen Theologie beseitigt. Da alles nach dialektischer und d. h. begriffslogischer Notwendigkeit geschieht, *muss* sich das Unendliche durch das Endliche

159 Feuerbach, GW, Bd. 9: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 243 f.
160 M. Schulz, *Sein und Trinität*, 27; vgl. 5 f., § 5, 75–81, u. ö.

selbst verwirklichen. Damit ist nicht nur jede unvernünftige Willkür beseitigt, sondern der Setzungscharakter des begrifflichen Bestimmens ersetzt zudem den Gabecharakter der Schöpfung. Eine Weltschöpfung aus der Freiheit und ungeschuldeten Liebe Gottes kommt nicht mehr in Frage.

Man könnte sagen, in Hegels »Wissenschaft der Logik« begegnen uns Grundgedanken scotistischer Metaphysik in einer sie kritisch überbietenden Gestalt der Vollendung, vielleicht auch in Gestalt der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Grundlegung Philosophischer Theologie der Neuzeit überhaupt. Und ›Voll-endung‹ besagt für sie nicht nur den Anspruch, die Fülle der Totalität begriffen zu haben, sondern auch an ein Ende, an eine Grenze gekommen zu sein, von deren anderer Seite aus sich die bloß spekulative Philosophie in einem Missverhältnis zeigt: Sie ist nur Lehre ohne Leben, Theorie ohne Praxis, Idee ohne existenzielle Verwirklichung, Bildung des Bewusstseins der Freiheit ohne ins Werk gesetzte Befreiung *des Menschen* als eines individuellen, personalen, existenziellen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Wesens. Konnte hierbei Hegels Philosophische Theologie wegen ihrer Großartigkeit nicht übergangen werden, so bleibt nur übrig, sie umgedreht, im Blick auf den Phänomengehalt und die Erfahrungsnähe, die in ihr aufbewahrt sind, neu zu verstehen.

1.4 *Umdrehung scotistisch grundgelegter Metaphysik und Abkehr von ihr als methodischer Schlüssel zu neuer Wahrheit und der ihr entsprechenden Praxis*

Bekanntlich haben sich die als ›anti-metaphysisch‹ geltenden atheistischen Denker von der idealistisch-platonistischen Metaphysik abgesetzt, indem sie diese und eben nur diese Metaphysikvarianten bewusst *umkehrten*, *umstülpten*, *umdrehten*, *umsetzten* und *zurückverwandelten*. So ist für *Feuerbach* »der ›Atheismus‹ [die Annahme eines dialogisch und leibhaftig-konkret gewordenen Gattungswesens des Menschen auf Naturbasis] der umgekehrte ›Pantheismus‹«, den er auch plakativ den umgekehrten »Spinozismus« (im Sinne *Schellings* und *Hegels*) nennt.[161] »Wir dürfen […] die spekulative Philosophie [was dort Geist-Subjekt und Objekt ist] nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.«[162] Unter den sogenannten Linkshegelianern, die Feuerbachs Unternehmen der Um-

161 Feuerbach, GW, Bd. 9: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 244.
162 Ebd.

drehung fortsetzen, *stülpt Marx* das hegelsche System *um*, indem er es vom idealistischen Kopf auf die humanistisch-materialistischen Beine stellen will, und holt die ökonomisch-gesellschaftliche Existenz herein.[163] *Freud* sucht die Meta-Physik in »Metapsychologie« umzusetzen bzw. in eine »*Psychologie des Unbewußten* zurückzuverwandeln«.[164]

Die Bewegung der Umdrehung und Rückführung der Metaphysik auf ihr ursprüngliches Fundament, »die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit« als ein methodisches Schlüsselprinzip, beschränkt sich nicht auf die im Nachfolgenden vorgenommene Auswahl von Denkern. Erinnert sei nur an den Primat der/des Einzelnen, den *Søren Kierkegaard* gegen die Herrschaft des begrifflich Allgemeinen über das Individuelle in Hegels Metaphysik stellt. Der/die Einzelne existiert geistig vor Gott als Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Die Existenz kann im Existieren nur erfahren und selbst frei entschieden werden, aber niemals begrifflich aus dem Wesen hergeleitet werden und im Systemganzen aufgehen.[165] Wenn auch atheistisch, so knüpft *Jean-Paul Sartres* antiessenzialistischer Existenzialismus an dieser Hegelkritik an – und soll hier ausführlich zu Wort kommen soll. Noch umfassender deutet *Nietzsche* schon früh (1870/71) seine »Philosophie [als] *umgedrehten Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im [ästhetischen, vollkommenen] Schein als Ziel.«[166] Unmittelbar danach führt er aus: Für einen Genius ist das »*Ureine*« die erscheinende »Verzückungsspitze der Welt«.[167] Doch diese ist nur Vorstellung und Spiegelung einer Erscheinung unter der Vielzahl vorhandener Erscheinungen. Unter diesen ist auch der Genius nur eine Erscheinung, die *werden* muss – also Umdrehung überkommener metaphysischer Vorherrschaft totalitaristischen Einheitsdenkens, das durch bloß ontotheologisches Hinaufsteigern ein höchstes, exemplarisches Seiendes erzielt, hin zu einem radikalen Pluralismus. Dieser die Einheitsspekulationen bzw. Totalerklärungen diffamierende *Pluralismus* ist in der sogenannten Postmoderne weiterhin lebendig. Er gehört als

---

163 Vgl. das Nachwort zur 2. Aufl. des *Kapitals* (1872): MEGA^2, Abt. II, Bd. 6, 709.

164 Freud, GW, Bd. IV, 288.

165 Vgl. die ausgewogene Darstellung von R. Thurnher, *Sören Kierkegaard*; zur Einordnung *Kierkegaards* in das Umfeld der Linkshegelianer: J. Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, 107–123.

166 Nietzsche, KGW III/3, 207; 7 [156]. Zu Nietzsches Umdrehung des Platonismus vgl. Heidegger, GA, Bd. 43: *Nietzsche*: *Der Wille zur Macht als Kunst*, § 27, 249–262; ders., GA, Bd. 6.1: *Nietzsche* II, »Nietzsches Versuch einer Umdrehung des Platonismus aus der Grunderfahrung des Nihilismus«, 152–164.

167 Nietzsche, KGW III/3, 7 [157]. Siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 2/1, 426–441, bes. 432 f.

Ausläufer des Hegelianismus auch noch in die epochale Bewegung der Umdrehung der Metaphysik, die mit *Feuerbach* ihren großen Anfang genommen hat.

Was m. E. bisher überhaupt noch nicht gebührende Beachtung fand, ist, dass die genannten atheistischen Denker sich durch ihre Umkehrung, Umstülpung, Umdrehung, Umsetzung und Zurückverwandlung von der idealistisch-platonistischen Metaphysik *in ihren scotistischen Abwandlungen* abgesetzt haben. Kann Hegels Metaphysik als ein Höhepunkt des scotistischen Konzepts einer essenzialistischen Begriffsmetaphysik bewertet werden, so gehören die genannten Denker derart in den Raum dieser Metaphysik, dass sie ihre mit Hegel beginnende Vollendung ihrerseits durch Umdrehungen und Kontrapositionen auflösen und beenden. Daher kann von einem Ende oder gar einer Überwindung *der* Metaphysik schlechthin durch die genannten Denker überhaupt nicht die Rede sein, allenfalls partiell von einem Vergessen oder Verlust.

Umkehrung, Umstülpung, Umdrehung, Umsetzung, Zurückverwandlung sind nur die richtungweisenden ›Stichworte‹. Diese Vorgänge der Abkehr verbergen ein (fragloses) Festhalten, eine gewisse (unkritische) Abhängigkeit von der abgewehrten Ausgangsposition, nämlich einer platonistisch-idealistischen und scotistischen Metaphysik, innerhalb derer sich auch diese Denker noch bewegen. Es wird sich dies für ihr Atheismus-Verständnis als maßgebend erweisen. Doch durch die unterschiedlichen Umkehrungen ist das diese Philosophen eigentlich Bewegende, ihr Grundanliegen, gewiss nicht insgesamt und eindeutig benannt, und zwar deswegen nicht, weil sie aus der ihnen jeweils eigenen Grunderfahrung heraus bemüht sind, sich aus einer bloßen Umkehrung (Negation der Negation) herauszudrehen und herauszuhalten. Die Umkehrungen entspringen weder einem puren Widerspruchsgeist noch der Kritikwürdigkeit der dem Ideologieverdacht verfallenen Gegenpositionen, sondern jeweils originären Entdeckungen und Motiven, welche die Metaphysik- und Seinsgeschichte diesen sogenannten hegelschen Linken und uns aufbewahrt hat.

2 Der Atheismus Ludwig Feuerbachs vor dem Hintergrund seiner Metaphysik

2.1 *Feuerbach*: *Eine Grundlegung zukünftiger ›Metaphysik‹*

Feuerbach hat den Loslösungsprozess von *Fichtes* und *Hegels* Philosophie hinter sich, wenn er seine »neue Philosophie« als »die *vollständige*, die *absolute*, die *widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie* […] im *ganzen*, *wirklichen* Wesen des Menschen«[1] umreißt. Er glaubt, damit einen epochalen, geschichtlich ›not-wendigen‹ Auftrag übernommen zu haben, dessen gesellschaftspolitische Brisanz im Rahmen rigider staatskirchlicher Verhältnisse für uns heute wieder leichter nachvollziehbar ist, sind wir doch heute global Zeitzeugen schwerster Verletzungen der Religionsfreiheit besonders unter religiös restaurativen Tendenzen und politischen Radikalisierungen.

Mit dem obersten praktischen Grundsatz »*Homo homini Deus est* (Der Mensch ist dem Menschen Gott)« denkt er, den »Wendepunkt der Weltgeschichte«[2] zu vollziehen. In den ›grundverdorbenen‹ Verhältnissen Deutschlands, so schreibt Feuerbach 1843 an *Arnold Ruge*, bräuchten wir »neue Menschen«, die er durch praxisorientierte Philosophie »erzeugen« will: »Alles ist von Grund aus zu erschöpfen. Eine Riesenarbeit vieler vereinter Kräfte.«[3] Die Frage, ob sich hier der andere überbieten müssende Größenwahn neuzeitlicher Grundlegungsversuche der Philosophie wiederholt oder tatsächlich ein neuer Anfang grundgelegt wird – messbar geworden an der globalen Wirkungsgeschichte des sogenannten Linkshegelianismus bis hinein in die Postmoderne –, mag offenbleiben, zumal das eine das andere nicht ausschließt.

Der erste »Grundsatz« seiner »neuen Philosophie«, die er als »Philosophie der Zukunft« (Enthüllung keimhafter Wahrheit, die im Kommen ist) versteht, blickt bereits auf Erreichtes zurück: »Die Aufgabe der neueren Zeit war [sic!] die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes – die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.«[4] Feuerbach hatte zuvor die zweite Auflage von »Das Wesen des Christentums« herausgebracht. In diesem Werk führte er die angespro-

---

1 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ([1]1843), wird als *Grundsätze der Philosophie* zitiert nach § und Seite der Ausgabe der *Sämtlichen Werke* Feuerbachs von 1846, neu abgedruckt und kommentiert in der von G. Schmidt hg. kritischen Ausgabe, hier § 52, 341.

2 L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (hg. v. W. Schuffenhauer, im Folgenden abgekürzt: GW), *Das Wesen des Christentums* (1841), Bd. 5, 444; vgl. 278.

3 Feuerbach an A. Ruge (Juni 1843), in: *A. Ruge*, *K. Marx*, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 35.

4 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 1, 269.

chene Verwandlung und Auflösung in Gestalt einer Rückführung der christlichen Religion und Theologie auf den Menschen durch. Seiner Auffassung nach war die »Vermenschlichung Gottes« und damit die Umwandlung der »Theologie in die Anthropologie« ein Geschehen, mit dem die gegenwärtige Zeit schwanger ging, etwas, das im Grunde schon gegeben war, aber noch verkannt wurde. Er sah seine Aufgabe darin, diesen Vorgang zu enthüllen,[5] und zwar mit der Intention, damit einen befreienden gesellschaftlichen Prozess auszulösen. Das Christentum, diese *Religion der Menschwerdung Gottes*, gipfelt geschichtlich in einer häufig dem Protestantismus zugeschriebenen schillernden Christozentrik:[6] in einem »Gott, welcher [eigentlich nichts anderes als der] Mensch ist«. Die mit ihr aufgekommene »*religiöse Anthropologie*«[7] blieb also »lediglich zu vollstrecken, […] theoretisch zu klären, widerspruchsfrei aufzuweisen«.[8]

Die philosophische Enthüllung dessen, was für Feuerbach geschichtlich an der Zeit war, verstand er primär nicht als Destruktion, als Denkmalssturz, sondern als Rückführung auf *das*, *was ist*: *das wahre*, *wirkliche und ganze Wesen des Menschen*. Dem sollte sein neues, von der bisherigen Philosophie wesentlich verschiedenes Denken entsprechen.[9] Die destruktive Auflösung des Rückgeführten (der christlichen Religion) meint daher nicht eine Verwirklichung im Sinne fortschreitender Realisierung einer abstrakten Idee, deren Setzung in die Existenz oder die Ausschüttung eines Gattungsallgemeinen in eine Mannigfaltigkeit von Exemplaren, sondern Rückgang auf die bereits *vorgegebene* Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, welche die idealistischen Abirrungen bereits zur »*Voraussetzung*« hat.

Was hier (noch idealistisch gesprochen) »Voraussetzung« genannt wird, meint somit nicht primär ein vom denkenden Subjekt Gesetztes, auf das das Denken aus ist, um es bloß noch einzuholen. Philosophie hat »nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nicht-Philosophie*«, mit dem vorgegebenen »Nicht-Ich« anzufangen, also mit dem, was dem Philosophierenden entgegengesetzt ist und ihm überbordend widerfährt.[10] Es ist 1. das in leibhaftiger Anwesenheit und sinnenhafter Rezeptivität Ge-

5 Vgl. Vorwort der zweiten (1843) und dritten (1846) Auflage von *Das Wesen des Christentums* (1841), in: Feuerbach, GW, Bd. 5, 17: »Nicht zu erfinden – zu entdecken, ›Dasein zu enthüllen‹ war mein einziger Zweck, richtig zu sehen mein einziges Bestreben.«

6 Zum Begriff der Christozentrik *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. II/1, 134, Anm. 34.

7 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 2, 269.

8 Vgl. O. Bayer, *Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption*, 261.

9 Feuerbach, Vorwort der zweiten und dritten Auflage von *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. 5, 15.

10 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie« (1843), 254; vgl. dazu: *Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹ von Dr. J. F. Reiff* (1841), a. a. O., 143–153, bes. 146; L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (hg. v. W. Bolin und F. Jodl, abgekürzt als SW), Bd. 2, 390.

gebene, »das *sinnliche*, *konkrete Sein*«, das im Gegensatz steht zum abstrakten, bloß *begrifflich* gedachten *Sein* der Logik *Hegels*, das mit dem *Nichts* dasselbe ist,[11] und 2. ist es dieses Sein in seiner höchsten Gestalt, dem liebenden Miteinandersein von Menschen.

Die angeblich nichts voraussetzenden Philosophien, die nur mit sich angefangen haben, setzten sich selbst unkritisch als ›unmittelbar‹ voraus. Entwirft sich ein Denken etwas im Vorhinein als notwendig zu Bedenkendes und setzt es selbst im Voraus etwas, um es im Denken einzuholen, dann wird immer schon das in Anspruch genommen, worin das Vorausgesetzte waltet: das Offene und die Selbstoffenbarkeit des Daseins, insbesondere des menschlichen. Für Feuerbach ist das Voraussetzungslose die von der Denktätigkeit verschiedene sinnliche Realität und Praxis des Menschen im Ausgang von etwas, das als *lebensweltlicher*, und d. h. als leibhaftiger Weltaufenthalt im Bereich des wahrnehmbar Vorgegebenen und sinnenhaft Widerfahrenden umschrieben werden kann. Man kann, statt in negativer Begrifflichkeit von der »Un-mittelbarkeit« des Phänomens zu reden, als Verständnishilfe auf *Husserls* originäre Selbstgegebenheit des Sich-selber-Zeigenden, Sich-selber-Gebenden hinweisen. Doch geht es nicht um das jenseits der Alltagspraxis im noetischen Akt dem transzendentalen Subjekt Vorgegebene, sondern um Explikation der vorprädikativen, vorphilosophischen und unhintergehbaren Selbstoffenbarkeit des verbal verstandenen Seins im Anwesen füreinander.[12]

Feuerbachs *Anthropologisierung* christlicher Religion sowie der in der Philosophischen Theologie zentrierten christlichen Philosophie und christlichen Offenbarungstheologie kann als ›atheistische‹ Radikalisierung und Folge der transzendental-anthropologischen Wende *Kants* verständlich gemacht und einen Schritt weit durch sie erhellt werden. Denn bereits sein Versuch einer neuen Grundlegung der Philosophie (als Metaphysik) führt auf ein Fragen nach dem Wesen des Menschen zurück, d. h. auf Anthropologie. Die Allgemeine Metaphysik (*metaphysica generalis*) und mit ihr die Spezielle Metaphysik (mit ihren drei Disziplinen Kosmologie, rationale Psychologie und rationale Theologie) erhält damit ihre Letztbegründung in

11 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839), 38.

12 Feuerbach pocht nicht gedankenlos oder ›reflexionslos‹ auf das Unmittelbare, das in vielfacher Bedeutung und Modifikation (z. B. verdeckt) gegeben sein kann. In den *Grundsätzen der Philosophie*, § 38, 326, umschreibt er es wie folgt: Wahr »ist nur, was *keines Beweises bedarf*, *was unmittelbar durch sich selbst gewiß ist*, *unmittelbar für sich spricht und einnimmt*, unmittelbar die Affirmation, daß es ist, nach sich zieht – das *schlechthin Entschiedene* [also nicht das unvermittelt Unbestimmte!], *schlechthin Unzweifelhafte*, *das Sonnenklare* [Evidente]. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die *Sinnlichkeit anfängt* […]. Das Geheimniß des *unmittelbaren* Wissens ist die *Sinnlichkeit*.« Vgl. dazu auch E. Thies, *Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs*.

der »Naturanlage des Menschen«, in den Grundvermögen des menschlichen »Gemüts«. Dabei wird der Rückgang auf das innerste Wesen der reinen Vernunft umfassend durch ein theoretisches und praktisches Interesse des Menschen bewegt, das sich in den drei berühmten Grundfragen bekundet: »*1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?*«[13] Diese drei Leitfragen eröffnen Aufgaben im Bereich des reinen Denkens. Die dafür zuständigen Sachbereiche wurden in der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch nicht ausdrücklich benannt.

Kant hat indes in der Einleitung zu seiner *Logikvorlesung* eine Zuordnung explizit vorgenommen: Die erste Frage, die danach fragt, was von der Natur des Vorhandenen wissbar sei, wird durch die *Metaphysik* beantwortet. Da sich im Tun die Persönlichkeit in Freiheit entscheidet, wird die zweite Frage durch die *Moral* beantwortet. Die dritte Frage schließt hier an, denn wenn ich tue, was ich soll, dann kann ich auf Unsterblichkeit in Seligkeit hoffen, d.h. auf das Einswerden mit Gott. Hier geht es um die »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft«. Nun taucht in Kants Logikvorlesungen nach den drei in Übereinstimmung mit der *Kritik der reinen Vernunft* angeführten Fragen noch eine weitere Frage auf: »*4. Was ist der Mensch?*«[14] Wenn aber schon alle drei Fragen nach den Weisen fragen, wie und was ich als Wissender, Handelnder und Hoffender bin – also nach dem Menschen (dem Ich) –, wozu dann die vierte? Ist sie nicht äußerlich angefügt und zudem überflüssig? Sie ist nicht einfach angestückt, sondern weist in den grundlegenden Bereich, auf den sich die drei vorangegangenen Fragen richten: »Im Grund könnte man aber alles dieses [Metaphysik, Moral, Religionsphilosophie] zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« Damit übernimmt ein ehemaliger Spezialbereich der Metaphysik, die *Psychologia rationalis*, nunmehr in verwandelter Gestalt philosophischer Anthropologie, die Aufgabe der Grundlegung der eigentlichen Philosophie, der allgemeinen Metaphysik. Daher konnte *Heidegger* darauf hinweisen, dass Kant mit der vierten Frage unzweideutig eine klare Anweisung für die zukünftige Wiederholung seiner Grundlegung der Metaphysik im Rahmen einer »philosophischen Anthropologie« gegeben hat.[15]

---

13 Kant, KrV, A 804 f., B 832 f.

14 *Kant's Gesammelte Schriften*: *Kant's Werke*, Abt. I, Bd. 9, 25. Vgl. damit übereinstimmend den Brief Kants vom 4. Mai 1793 an Carl Friedrich Stäudlin, a. a. O., Abt. II: *Briefwechsel*, Bd. 2, 429. Von der Anthropologie sagt hier Kant, sie sei das, worüber er »schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen« habe, also mit der lebensweltlich-praktisch orientierten *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) identisch, wenn auch im Hinblick auf ihre Grundlegung erweiterungsfähig. Vgl. dazu N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*.

15 Heidegger, GA, Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 205–208. Heidegger hat dort in einer Randnotiz selbstkritisch bemerkt, dass seine (von Kant abweichende) Zuordnung der drei

Die von Kant selbst herausgegebene Anthropologie erfüllt diesen Anspruch einer Grundlegung der Metaphysik keineswegs. Er unterscheidet darin in systematischer Hinsicht zwei mögliche Bereiche, die *physiologische* und die *pragmatische* Menschen- und Weltkenntnis. Die von ihm bevorzugte *pragmatische* Anthropologie befasst sich mit dem, was der Mensch, »als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (damit ist auch der Bereich der Moral angesprochen), die *physiologische* Anthropologie dagegen erforscht, »was die Natur aus dem Menschen macht«.[16] Die diese Unterscheidung tragende Entgegensetzung von Autonomie und Heteronomie, von geistiger Subjektwelt und sinnenhafter Welt der Naturobjekte lässt sich unschwer erkennen. Physiologische Anthropologie hat es nur mit dem zu tun, was man bloß als Zuschauer (Beobachter) versteht, wobei man selbst unbeteiligt bleibt, d. h. sich eben nicht als (moralisch) frei handelndes Wesen versteht. Als Beispiel hierfür führt Kant die hirnphysiologische Annahme einer Engrammierung zur Begründung des Erinnerungsvermögens an. Insgesamt führt seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* über die Schulmetaphysik, die wirklichkeitslose Verstandeswelt sowie über die mathematische Naturwissenschaft hinaus, sodass *Odo Marquard* (im Rahmen seiner Darstellung der Genese philosophischer Anthropologie) in ihr »das klassische Zeugnis für die zentrale Bedeutung der Wende zur Lebenswelt« erblicken konnte.[17]

Mit *Schelling* und *Goethe*, ja überhaupt in der romantischen Naturphilosophie wird nun über spezielle naturwissenschaftliche Vorstellungen vom Menschen hinaus gerade das, »was die Natur aus dem Menschen macht«, *philosophisch* relevant. Bloß physiologische Anthropologie wird zur Naturphilosophie des Menschen. Streng genommen findet jedoch nicht so sehr das, »was die Natur [als Objektivierbares] aus dem Menschen« gemacht hat (*Kant*), sondern (mit *Schelling*) das zirkuläre Verhältnis des Menschen zur Natur als Ermöglichungsgrund seiner geistigen Existenz Eingang in das romantische Naturverständnis. Die als harmonischer Organismus heile und rettende »Romantiknatur«[18] wird in ihrer zauberhaften Lebendigkeit und Urvernunft ästhetisch durch Gemütsaufschwünge und Kunst als poetische Natur erschlossen. »Diejenige Ansicht«, meint 1822 *Henrik Steffens*, »welche […] den Men-

Fragen zu den drei Disziplinen der speziellen Metaphysik (Kosmologie, Psychologie und Theologie) »schief« liege (207 b).

16 Kant, KrV, »Vorrede«, BA III.

17 Vgl. die gründlichen Forschungsberichte von O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *ders.*, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 122–144, 213–248, hier 126; ders., Art. *Anthropologie*.

18 Vgl. hierzu O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, besonders 57, 148 f., 160, 175 f., 178, 183, 493.

schen mit dem All der Natur verschmilzt«, und »jenes Gefühl, welches uns in die Fülle der Natur versenkt, jenes heilige, reine Frühlingsgefühl, welches das quellende Leben der Natur als das eigene uns gibt, und alle Reichtümer als unsere, ist das Fundament der Anthropologie.«[19]

»Die Anthropologie«, so *Odo Marquard*, »wird romantisch fundamental als jene radikale Form der Naturphilosophie, die nicht neben der Philosophie des Menschen, sondern als Philosophie des Menschen agiert. Gerade diese naturphilosophische – zur Geschichtsphilosophie alternative – Definition macht die Anthropologie in der Romantik, also lange vor Feuerbach, zur Fundamentalphilosophie«, wovon (ca. zwischen 1790 und 1850) eine große Zahl einschlägiger Bücher zeugt.[20] Anthropologie wird »durch Abkehr von traditioneller Schulmetaphysik und mathematischer Naturwissenschaft, d.h. durch ›Wende zur Lebenswelt‹, möglich und durch ›Wende zur Natur‹, d.h. [durch eine keineswegs notwendige] Resignation der Geschichtsphilosophie, fundamental«.[21]

Nun macht Feuerbachs »neue Philosophie […] den *Menschen* mit *Einschluß der Natur*, als Basis des Menschen, *zum alleinigen*, *universalen* und *höchsten* Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit *Einschluß der Physiologie*, zur *Universalwissenschaft*«.[22] Die »neue Philosophie« steht also mit diesem Programm nicht wie ein erratischer Block in der Philosophiegeschichte, sondern, wenigstens dem Ansatz nach, wie *Odo Marquard* hervorgehoben hat, »durchaus in der Tradition der romantisch-naturphilosophischen Tradition«. Für Feuerbach ist die Natur »als unsere Mutter« nicht nur »zu betrachten, zu behandeln«, sondern auch »zu verehren«,[23] und im Anklang an romantische Naturphilosophie ist »die Rückkehr zur Natur […] allein die Quelle des Heils«.[24] Aber zur »Quelle des Heils« scheint diese Natur nur im ranghöchsten Wesen der Natur, im Menschen selbst, durch die vernünftige Dominanz über die an sich unmenschliche, blinde, verstand- und herzlose, ja bedrohliche Macht der Natur zu werden, und zwar sobald der naturabhängige Mensch, der zunächst »ein Kind und Glied der Natur ist«, ihr nunmehr mit »freiem männlichen Bewußtsein« des naturwissenschaftlich Gebildeten gegenübertritt und die entheiligte und entgötterte Natur gewissermaßen zur Menschwerdung

19 H. Steffens, *Anthropologie* (1822), 1922, 11.
20 O. Marquard, Art. *Anthropologie*, 367.
21 O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie«*, a. a. O., 138.
22 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 54, 343.
23 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848/49), 46.
24 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 61; vgl. SW, Bd. 2: *Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie* (1848/49), 325.

veranlasst.[25] »Nur der Mensch ist es ja, […] der nach und nach im Laufe der Zeiten die Erde zu einem vernünftigen, dem Menschen entsprechenden Wohnorte umgeschaffen [hat] und einst zu einem noch menschlicheren, noch vernünftigeren Wohnort, als sie jetzt ist, umschaffen wird.«[26] Diese humanökologische Attitüde wird noch nicht durch die Kenntnis der Bedrohung und Zerstörung der Natur durch den Menschen durchkreuzt.[27] Der Mensch ist »ein Naturwesen, ein Naturgeschöpf«,[28] d. h., er ist »das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen [und das heißt Mensch] wird«.[29]

Der Mensch kann zum »*alleinigen*, *universalen* und *höchsten* Gegenstand der Philosophie« werden, weil er schon als »universales Wesen« in das Wirklichkeits*ganze* eingelassen ist, dessen *Grund* die Natur ist. Doch der Mensch als das höchste Wesen ist keine Sonderart tierischer Entwicklung, er ist immer mehr als bloßer Spezialfall einer Naturentwicklung. Einzig und allein der Mensch (immer in leibhaftiger Anwesenheit mit anderen Menschen verstanden) »hat das Universum zum Gegenstande seines Erkenntnistriebes«.[30] Der Mensch bestimmt sich aus seinem kollektiven Bezug zum »Universum«, zum »Kosmos«, zur »Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität«, »aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur* (Natur im universellsten Sinne des Wortes)«.[31]

Ein entfernter Anklang an griechisches Seinsdenken der Physis könnte hier herausgehört werden: Die Natur ist es, die den Menschen hervorgebracht hat, wie er ist, daher gilt für ihn der stoische Grundsatz, *in Übereinstimmung mit der Physis* zu leben und der ihn tragenden Physis denkend zu entsprechen.[32] Das Seiende im Ganzen wird seinem Sein nach als Natur bestimmt. Sie ist »das den Menschen Umfassende«, das die Gegensätze (Subjekt/Objekt) Umgreifende. Was laut dem vom Apostel *Paulus* aufgegriffenen Gedanken der Stoa in Apg 17,28 von Gott ausgesagt wird, nämlich dass er einem jeden von uns nicht fern ist, »denn in ihm leben wir und bewegen

---

25 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 45 ff. Zur »*Menschwerdung der Natur*« und ihrer Problematik vgl. die hervorragende Dissertation von H. Hüsser, *Natur ohne Gott*, 144–156.

26 Feuerbach, a. a. O., 186.

27 Näheres dazu bei H. Hüsser, *Natur ohne Gott* (hier besonders das Kap. über die »Mutter Natur«, 114–117), der die Ambivalenzen im feuerbachschen Naturverständnis zwischen der Muttersehnsucht einerseits, die den verlorenen Zusammenhang mit der Natur wahren soll, und dem unhinterfragten Willen zur Umgestaltung der den Menschen ängstigenden und bedrohenden Naturmacht andererseits in ihrer Aporetik überzeugend herausarbeitet (vgl. 14, 149 ff.).

28 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 194.

29 A. a. O., 29.

30 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 61.

31 Ebd.

32 A. a. O., 62.

wir uns und sind wir«, das meint Feuerbach (unter Verwendung der Lutherübersetzung) nun von der Natur aussagen zu können, da ja sie der Ursprung von Religion und »hyperphysischer Spekulation« ist: »denn in der Natur leben, und weben und sind wir«.[33] Diese Natur ist aber nicht mehr die antike Physis, sondern eine postchristliche, welche die negative Bewertung von Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Natur im Christentum und damit die Entfremdung des Menschen von der Natur, der Sinneswelt, überwunden haben will. Es ist eine Variante der durch die mathematischen Gesetzlichkeiten der naturwissenschaftlichen Forschung zunehmend entsinnlicht erfassten und so unterminierten romantischen Lebenswelt. Die Überwindung der für ›christlich‹ ausgegebenen Naturferne bringt die Naturnähe nur gebrochen zurück, sofern sie nun der Abhängigkeitserfahrung von einer entgötterten und ungeschaffenen Natur weicht, gegen deren Bedrohung wir uns behaupten müssen.

Philosophie ist Denken des Universums, des allumfassenden Ganzen. Sie ist »Universalwissenschaft« im Gegensatz zu Wissenschaften mit partikulären Gegenstandsbereichen; sie gründet als »Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer […] Totalität« einzig in der *Natur*, doch nur insoweit deren höchstes Wesen, der Mensch, in ihr lebt, für sie offen ist und sie als seine Lebenswelt auffasst. Die Anthropologie hat daher ihre Basis in der *Physiologie* – Physiologie *hier* nicht im engeren, medizinischen Sinne, sondern »in ihrem alten universellen Sinne« von »Naturwissenschaft«, d.h. als Naturphilosophie verstanden.[34] Doch Natur ist für Feuerbach (wenigstens der Grundtendenz nach) überall nur *humane* und *zu humanisierende* Natur, zum Menschen gehörige und ihm in sinnenhafter Leibhaftigkeit begegnende Welt: Lebenswelt des nur sinnlich-leiblich existierenden Menschen.

Im Medium der menschlichen Verständniswelt ist sie für Feuerbach philosophischer Gegenstand, Grundwissenschaft für den Menschen; daher ist auch für sie die Anthropologie als Universalwissenschaft zuständig. »Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus,[35] weder die [medizinische] Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die *Anthropologie*, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlich-

33 A. a. O., 91.

34 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (gehalten 1848/49), 28. Aristoteles bezeichnet die frühgriechischen Denker (die das Sein des Seienden im Ganzen bedenken) öfter als *Physiologen* (z. B. Met. A 5, 986 b 14; *Physik* Γ 4, 203 b 15 u. ö.) und spricht in *De sensu et sensato*, 442 b 25, von *physiología*. Die Physiologen sind nicht Naturphilosophen im Unterschied zu Geschichtsdenkern, da Physis als das Seiende im Ganzen alles Geschehen und Schicksal mitumfasst. Sie bringen das, was es ihnen hinsichtlich seines Seinsgrundes ›sagt‹, zur Sprache (Logos).

35 Zu dieser in der Feuerbachforschung nuanciert beachteten Position vgl. besonders A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 127–154, und U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, 8, die versucht, »den fast vergessenen Philosophen aus seinem Schattendasein zu befreien«, ohne

keit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir *Totalität* und *Individualität* [zugleich].«[36] Feuerbach zeigt dies am Beispiel des Denkens, Empfindens und Wollens. Bleiben wir wirklich beim Phänomen, wie es sich lebensweltlich zeigt, dann muss gesagt werden: »Weder die Seele [oder das Ich] denkt und empfindet […] noch das Hirn denkt und empfindet, denn das Hirn ist eine *physiologische Abstraktion*, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ.«[37] Ein gehirnphysiologischer Materialismus kommt also für Feuerbach ebenso wenig wie eine psychologische Bestimmung des Menschen in Frage. »Die wirkliche […] Liebe weiß nichts von dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele, nichts von einer von der Anatomie und Physiologie getrennten oder gar unabhängigen Psychologie.«[38] Der Mensch vollzieht die ihm im Denken, Empfinden und Wollen offenbare Realität nur in seiner konkreten Ganzheit als *dieses* Individuum, als der jeweils leibhaftig (freilich mit Anderen!) Anwesende.

Die Problematik der Bedeutung von Natur vertieft sich noch in der Spätphilosophie Feuerbachs, wenn er seine genetisch-reduktive Religionskritik ausweitet und im Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur den letzten Grund aller Religionen erblickt: »Wenn ich […] meine Lehre zuvor in den Satz zusammenfaßte: Die *Theologie ist Anthropologie*, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: *und Physiologie*. Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die *Ursache* oder der *Grund* des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir *nicht Gott*, sondern *Natur*. […] Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physisch*, aber nicht *moralisch erste* Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.«[39] Naturforschung erkennt, wie sich die Natur zeitlich in Stufen entfaltet und sich »in ei-

die eigenen Theorien, »entweder aus der Hegel- oder der Marxorthodoxie kommend, mit einem Schuß Feuerbachscher Sinnlichkeit anzureichern«.

36 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist« (1843), 135.

37 A. a. O., 135 f.

38 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 53–186, hier 117.

39 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 28 f. und 27: »das Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich notwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz noch sein Wesen gedacht werden kann, dieses Wesen […] ist *nichts andres als die Natur*, nicht euer Gott.«

nem ewigen Fortschritt begriffen« befindet.[40] Die Menschen sind »Erdgeschöpfe, Erdwesen«.[41] Die Erde ist nicht final um des Menschen willen da, sondern der Mensch existiert, *weil* die Erde, dieser *individuelle*, selbstständige, relativ unabhängige Weltkörper, faktisch so ist, dass er die für das Menschsein entsprechenden und notwendigen Lebensmittel und Lebensbedingungen hervorbringt.[42] Feuerbach schließt jeden spiritualistisch-idealistischen Ursprung des Geistes ebenso aus wie einen mechanistisch-atomistischen Materialismus. Der reduktionistisch überkleisterte Sprung von der organischen und bewusstlosen Natur zum das Seiende im Ganzen und in seinem Sein vernehmenden Menschen ist ihm kein Problem.

Feuerbach radikalisiert die transzendental-anthropologische Wende *Kants*, welche die romantische Lebensweltphilosophie mit ihrem Fundament der Naturphilosophie mitvorbereitet hat, und öffnet sie im Gegensatz zur »hyperphysischen Spekulation« und zu *Fichte* und *Hegel* durch die Hereinnahme phänomenaler Leibhaftigkeit des mitmenschlich vermittelten Natur- und Weltbezugs. Die Abkehr von der ihm bekannten Schulmetaphysik und vom spekulativen Idealismus ist keineswegs eine glatte Ersetzung der Metaphysik durch philosophische Anthropologie, die erwarten lässt, dass Restbestände und Begrifflichkeiten der vormaligen Metaphysik in ihr aufgestöbert werden könnten, sondern seine Umkehrung der Metaphysik in Anthropologie ist wiederum Metaphysik, jedoch eine neue und weitere nunmehr *anthropologisch* grundgelegte Metaphysik; sie stellte das Klischee von Feuerbach als einem anti- oder gar nachmetaphysischen und nur lebensweltlichen Denker in Frage. Er versteht ja Anthropologie »nicht im Sinn der Hegelschen oder bisherigen Philosophie überhaupt, sondern in einem unendlich höheren und allgemeineren Sinne«, und zwar durchaus im Sinne einer Metaphysik (Ontologie), die in einer Art von »Theologie« des höchsten Seienden gipfelt: »Indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie.«[43] Damit stellt sich aber die Frage, ob für Feuerbach die Grundlegung der eigentlichen Philosophie *nur* eine *anthropologische* ist oder ob seine Anthropologie auf physiologischer Basis nicht vielmehr einer neuen *metaphysischen* Grundlegung entwächst.

Feuerbachs Anthropologie ist schon von ihrem Grundansatz her ›Metaphysik‹, insofern dieser ein ontologischer ist. Das wird gewöhnlich in der Feuerbach-Inter-

40 A. a. O., Bd. 10: *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Die Naturwissenschaft und die Revolution«, 347–368, hier 348 f.
41 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 146.
42 Vgl. a. a. O., 144–148.
43 Vorwort zur 2. und 3. Aufl. von Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 20.

pretation übergangen,[44] vielleicht weil er seine (etwa im Vergleich zu *Hegels* Seins- und Wesensontologie) vielfach unzulänglich erarbeitete Ontologie nicht eigens als solche thematisiert[45] und schon gar nicht systematisch ausgearbeitet hat. Vieles mutet wie der Bauschutt einer Großontologie an. Verhängnisvoll war vor allem, dass Feuerbachs undurchschaute Destruktion eines *bestimmten* Typus der Meta-Physik von ihm selbst mit der Metaphysik überhaupt verwechselt wurde. Weil jedoch Feuerbach auf die leitenden Fragen klassischer Metaphysik – ›Was ist das Seiende?‹ (Ontologie) und ›Was ist das höchste Seiende‹? (Philosophische Theologie) – eindeutig ontologisch bedeutsame Antworten gegeben hat, gehört sein Denken in die Geschichte der Metaphysik: Einerseits gründet der Mensch (im Füreinanderdasein) im Universum – im Seienden im Ganzen –, andererseits ist er für dieses offen, wodurch er sich als das höchste mundane Seiende, »das wahre *ens realissimum*«[46] erweist.

Dass Feuerbach seine Anthropologie auf physiologischer Basis im Horizont einer eigenständigen Ontologie kritisch entwickelt hat, soll nun kursorisch durch die Darstellung einiger ihrer Grundzüge sowie unter Seitenblicken auf die Ontologiegeschichte aufgewiesen werden. Durch die ontologische Perspektivierung mag dann auch der Atheismus seiner Religionskritik besser verständlich werden.

2.2 *Feuerbachs Ontologie des Menschen und seiner Welt*

2.2.1 *Das Seiende* (*das individuelle Wesen*) *als solches*

»Philosophie ist die Erkenntnis dessen, *was ist.* Die Dinge und Wesen *so* zu denken, *so* zu erkennen, *wie sie sind* – dies ist […] die höchste Aufgabe der Philosophie.«[47]

44 Ausnahmen bilden: G. Schmidt, *Einleitung zu: Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 21: »Die ›neue Philosophie‹ […] mimt nicht nur die Sprache der Ontologie, sondern stellt sich selbst als Ontologie vor«, als »Grundlegung einer neuen Ontologie«. »Von den vier transzendentalen Verhältnissen Sein und Nichts (ens), Sein und Werden (unum), Sein und Schein (bonum), Sein und Denken (verum) gibt Feuerbach eine der Tradition widersprechende Auslegung.« M. von Gagern (*Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie*, 175–194) geht auf »die ontologischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie Feuerbachs« (151) zwar ein, würdigt diese aber weder in ihrer Eigenständigkeit noch im Gesamtzusammenhang der Tradition. – Den Hinweis auf die in der Feuerbachforschung zumeist unterschlagene Ontologie verdanke ich Karl Baier.

45 Der Ausdruck ›ontologisch‹ synonym für ›metaphysisch‹ taucht zur Kennzeichnung seines eigenen Anliegens auf, allerdings nur nebenbei: Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 33, 324.

46 Vorwort der 2. und 3. Aufl. von Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 16.

47 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen « (1843), 251. Vgl. Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 46: »Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menschen ist,

»Das, was ist«, ist das Seiende (*ens*). »Ding« (*res*) im weitesten Sinne des Wortes gehört zu den transzendentalen Seinsbestimmungen und steht konvertibel für das Seiende. »Dinge und Wesen« sind hier synonyme Substantive, deren Verbindung (als Hendiadyoin) die Ausdruckskraft verstärkt. Mit »Wesen« ist in diesem Zusammenhang keinesfalls das eigentliche Wassein oder Sosein (*quidditas*) oder gar die abstrakte Wesenheit (*essentia*), Gattung oder gar Seiendheit der Dinge gemeint. Wenn wir fragen: »Was war das für ein Wesen, das da geflogen ist?«, so meinen wir ein jeweils konkretes Seiendes, dieses ›Ding‹ da (hier oder dort), also ein Anwesendes, das in bestimmter Gestalt, auf bestimmte Art und Weise *uns gegenüber* (vor uns) in Erscheinung getreten ist. In diesem Sinne versteht Feuerbach das Wesen meist als das einzelne, das individuelle Wesen (Seiende), insofern es ein wirkliches, existierendes, da-seiendes Wesen ist. »Das Individuum ist […] das absolute, *d. i. wahre*, *wirkliche*, Wesen.«[48] Was immer existiert, ist als individuelles, raum-zeitlich einzigartig situiertes Wesen da. Feuerbach wehrt sich dagegen, die Individualität zum Moment einer ununterbrochenen Reihe von Ursachen und Dingen herabzusetzen: »In Wirklichkeit wird das langweilige Einerlei dieser Kausalreihe unterbrochen, aufgehoben durch den Unterschied, die *Individualität* der Dinge, welche etwas Neues, Selbständiges, Einziges, Letztes, Absolutes ist.«[49]

Aufgrund von Feuerbachs Reformthese, dass philosophische »Erkenntnis dessen, *was ist*«, »die höchste Aufgabe der Philosophie« ist,[50] kann es als seine ureigenste Intention angesehen werden, dass die *höchste Aufgabe* der Philosophie *ontologische* Erkenntnis ist. Die Seienden sind »*so* zu erkennen, *wie sie sind*«, *wie* sie sich in ihrem Sein selbst zeigen, d. h. traditionell gesprochen als solche (*ens ut sic* bzw. *ens inquantum est ens*). Es geht um das, was primär »Eigenthum des Seins« ist, um das dem Sein und nicht primär dem Denken Eigene.[51] ›Wesen‹ kann bei Feuerbach nicht nur Seiendes, Einzelwesen oder einen Plural der Wesen bedeuten, sondern auch eine Ei-

---

die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie sie sind, *nicht mehr*, aber auch *nicht weniger* aus ihnen zu machen als sie sind.«

48 A. a. O., Bd. 9: *Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf den ›Einzigen und sein Eigentum‹*, 432. Feuerbach wendet sich mit dieser Formulierung ausdrücklich gegen Max Stirners Auffassung des menschlichen Individuums als des »Einzigen«, Ausschließlichen und Unvergleichlichen (in: *Der Einzige und sein Eigentum*). *Stirner* unterstellt dort Feuerbach, dass er das menschliche Individuum für die Verkörperung (Individuation) der Gattungs*idee* des Menschen (also eines bloßen Was) halte – ein in der Feuerbachdeutung häufiges Missverständnis. *Stirners* Frage ist, ob nicht das menschliche Existieren in der »Einzigkeit« des Ich und in der Jemeinigkeit der Welt als »Eigentum« (in sich Eigentümliches) sowie als »Wer« (d. h. als ein Jemand, letztlich als Person) und nicht als bloßes »Etwas«, als »Was« verstanden werden muss.

49 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Das Wesen der Religion«, 8.

50 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 251.

51 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 29, 314.

gentümlichkeit des Seins, ein Wie des Anwesens, eine Seinsbestimmung im Sinne von eigentlichem Sein. »Dem Sein kommt aber die *Einzelheit*, *Individualität*, dem *Denken* die *Allgemeinheit* zu.«[52] Der Satz ist vermutlich phänomenologisch-ontologisch und nicht im Sinne eines erkenntnistheoretischen Nominalismus zu verstehen, der bestreiten will, dass dem sprachlich Allgemeinen etwas in der Realität entspricht.

Wie ist nun diese Einzelheit des Einzelnen, diese Individualität des Individuums, die dem Sein zukommt, im Gegensatz zum Denken, das sich diesbezüglich im Allgemeinen bewegt, zu verstehen? Das Individuum ist weder als Sonderfall, Vereinzelung, Individuation, Verkörperung o. ä. einer wie immer gedachten Art oder Gattung noch als (verschwindendes) Moment eines Kontinuums oder eines Kollektivs gegeben. Der Seinssinn des Allgemeinen wird nicht bestritten, sondern nur, dass das Allgemeine (die Gattung) eine »Existenz *für sich*« im Sinne eines Begriffsrealismus habe. Es ist nicht zu einem »selbständigen, von den Individuen oder Einzelwesen unterschiedenen Wesen zu machen«.[53] Die Sinne zeigen, dass »jeder Mensch *seinen* Kopf hat«, dass es jeweils »nur individuelle Köpfe gibt« und »keinen generellen oder allgemeinen Kopf«; »nur der individuelle Kopf wirkt, schafft, denkt«. Das Adjektiv ›individuell‹ meint hier nicht »das gleichgültige, zufällige, unbedeutende Eigentümliche«, wodurch sich etwas vom anderen unterscheidet wie ein Kopf vom anderen, sondern dass jedem Individuum auf seine Weise völlig eigen ist, was bei anderen auch vorkommt, also im Beispiel »dieses, *daß jeder* Mensch *seinen eigenen*, diesen bestimmten sinnlichen, sichtbaren, individuellen Kopf hat. Der Kopf als Gattungsbegriff, als allgemeines Attribut oder Merkmal aller Menschen, hat also keine andere Bedeutung, keinen anderen Sinn, als daß alle Menschen darin übereinstimmen, daß *jeder* einen Kopf hat.«[54]

Die »Individualität« des Individuums erstreckt sich auch auf das, worin ich (bzw. etwas) gleichen Wesens und gleicher Natur bin mit Anderen. »Individualität ist Unteilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit [die eigene Beschränktheit vermittels Anderer endlos überschreitend]; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom individuelles Wesen. ›Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt‹, ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch Mensch; Menschsein und Dieses-Individuum-Sein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir.«[55] Grundsätzlich gilt: Was mir jeweils als In-

52 A. a. O., § 28, 313.
53 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 137; vgl. 376, 392.
54 A. a. O., 139 f.
55 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus« (1866), 103.

dividuum offenbar und gegeben ist, das »ist unübersetzbar, unnachahmlich […], unbegreiflich, undefinierbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntnis.«[56]

Das, was ist, das Einzelseiende, ist in seinem Sein also nicht nur durch Individualität (im Sinne von Singularität, Einzelheit, Konkretheit des Wesens) ontologisch bestimmt, d. h., es ist nicht nur eines unter oder neben anderen, sondern es ist immer auch *bestimmte* Individualität, als ›Dieses-sein‹ (»Dieses-Individuum-Sein«), und so ist es, wie gesagt, immer auch etwas »Neues [noch nie Dagewesenes], Selbständiges, Einziges, Letztes, Absolutes«. Es ist nicht dasselbe wie die abstrakte scotistische Diesheit bzw. Dieseinzigkeit (*haecitas* oder *haecceitas*) als Konstitutionsprinzip des jeweiligen Dinges. Doch verdankt Feuerbach vermutlich der variantenreichen Tradierung dieses scotistischen Gedankens die besondere Aufmerksamkeit auf das Diesessein.

Bemerkenswert ist, dass bei Duns Scotus das Diesesseiende, gleich ob es sinnenhaft oder übersinnlich ist, immerhin noch das im Vollsinn Seiende (*verissime ens*) ist. Bei Scotus sind *Etwassein* (das abstrakt Allgemeine) und *Einzelhaftigkeit* dem *Diessein* des Seienden logisch vorgeordnet. Zusammen sind diese drei Seinskonstituenten dem vierten Konstituens, dem Dasein des Daseienden, das sie erst aktuell ermöglichen, vorgeordnet. Sie alle (vereinfacht: das konkrete Wesen und Dasein) konstituieren als Seinsgründe das vollständige Seiende. Bei Feuerbach ist hingegen das konkrete Wesen, dessen höchste Konkretion das Diesseiende ist, nicht dem faktisch Existierenden vorgeordnet und ermöglicht dieses nicht *transzendental-logisch*. Das Diesesseiende ist nur das, was da existiert, sich zeigt und sich *so als ein einziges Diesesda* darbietet.[57] Es besteht zur Gänze in einer ›realen Identität‹ zwischen Dasein und bestimmter Individualität (konkretem Wesen). Das Diesesseiende *ist* phänomenal zur Gänze *dieses*; es ist *real identisch* mit dem, was an ihm nachträglich begrifflich-abstrakt (auch noch als ›konkreter Begriff‹!) erfasst werden kann. Doch auch hier ist das Erbstück aus dem klassischen Scotismus nicht zu verkennen, sofern das Seiende durch die Einigung der an sich unselbstständigen und überhaupt nur formal von uns unterscheidbaren Seinsbestimmungen die vollständige ›reale Identität‹ des Seienden begründen soll. Im jeweiligen Seienden im Vollsinn sind die Seinsbestimmungen des Seienden, die ontologischen Konstitutiva des vollständig konstituierten

56 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 104. Das muss freilich nicht ausschließen, dass es gekennzeichnet, genannt und angerufen werden kann.

57 Mit ›So ein einziges Dieses da‹ meine ich, dass phänomenal das Dieses in seinem Dasein nicht nur ein anblickhaftes *So*sein darbietet, nicht nur als *ein* Etwasseiendes neben, unter und mit *Anderen*, sondern auch durchaus etwas *Einzigartiges* ist.

Seienden – allgemeine Natur (Wesenheit), Einzelhaftigkeit und besondere Einzigartigkeit –, nicht als selbstständige Realitäten kombiniert, sondern nur formal unterscheidbare Seinsgründe, die mit dem Seienden *real identisch* sind.

Ist das Diesseiende für Duns Scotus und ebenso für Feuerbach etwas Unbegreifliches und Undefinierbares, aber Erkennbares, so schränkt Feuerbach für es den Umkreis des Erkennbaren ein. Das Diesesseiende ist »nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntnis«. Metaphysische Ideen (wie die Gottesidee) gehören nicht zu den unsere Sinne bewegenden Gegenständen. Dem entspricht auch, dass nach Feuerbach ein Wesen (Seiendes) nicht erst durch die besondere Einzelhaftigkeit, die dem möglichen Existieren logisch vorgeordnet ist, zu ›diesem‹ gemacht wird, sondern dem sich zeigenden Dasein, Existieren, Dieses-Individuum-Sein wird phänomenal (sinnlich) der Vorrang des Wirklichseins vor dem bloß gedachten allgemeinen Wesen (Wassein) eingeräumt.

Mit der ihm eigenen phänomennahen Diktion weist Feuerbach auf das Diesesseiende hin: »Ich empfinde, will, denke ebensogut als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen, sondern mit meiner in diesem Kopfe hier befindlichen Vernunft; ich will, aber ebenso nicht mit deinem oder einem allgemeinen, sondern mit meinem eigenen, vermittelst dieser Muskeln hier sich vollstreckenden Willen, und ich empfinde ebensogut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewissen des Menschen überhaupt, sondern mit einem Gewissen, das ebenso mein eigenes, als das Blut in meinen Adern eigenes, individuelles Blut ist. Wenn ich auch dasselbe empfinde, denke, will, was der andere, so ist es doch nur dasselbe für den Gedanken, aber in Wirklichkeit so wenig unterschiedslos dasselbe, sowenig ich denselben Raum einnehme, denselben Odem einziehe als der andere.«[58] Was immer ich als dieses Wesen selbst bin und nur ich selbst oder was du als dieses Wesen selbst bist und nur du selbst, es ist in seinem konkreten Sein, d. h. in Wirklichkeit, *jeweils meines* oder *deines* und so jeweils etwas ›absolut‹ Eigenes, mich oder dich Unterscheidendes, bevor uns unterschiedslose Gemeinsamkeiten in Gedanken, Wollen und Empfinden verbinden.

2.2.2 *Grundlegende Bestimmungen des Seins von Seienden*

Was nach Feuerbach der Mensch »sach- und vernunftgemäß« unter dem »*Sein* versteht«, ist »*Dasein*, *Fürsichsein*, *Realität*, *Existenz*, *Wirklichkeit*, *Objectivität*«. Feu-

58 Feuerbach, GW, Bd. 11: *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104.

erbach setzt sich mit diesen Bestimmungen bzw. Namen des Seins der individuellen Seienden als offensichtlich *hegelschen* Grundbegriffen für das abstrakte Sein aus der *Wissenschaft der Logik* auseinander,[59] in der sich die Idee, ausgehend vom abstrakt-begrifflichen und noch unbestimmten Sein, im dialektischen Prozess des spekulativen Denkens zur inhaltlich erfüllten Totalität begrifflich bestimmt. Feuerbach meint hingegen: »Alle diese Bestimmungen oder Namen drücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten eine und dieselbe Sache aus«,[60] nämlich das konkrete *Sein* des Seienden.

Wenn nun auf diese Namen hier näher eingegangen wird, ist zu beachten, dass sie nicht in scotistischer Denkweise als abstrakte Begriffsbestimmungen zu verstehen sind, die in indifferenter, neutraler und leerer Univozität vom Sinnlichen wie Nichtsinnlichen gemeinsam ausgesagt werden können. Ohne dass es ausdrücklich gesagt wird, scheint Feuerbach dem phänomenologischen Grundsatz verpflichtet zu sein, dass die jeweilige Sache dort aufzusuchen ist, wo sie sich in höchster und tiefster Pluripotenz zeigt. Das heißt für die angeführten ontologischen Grundbestimmungen, sie sind dort aufzusuchen, wo sie in einer neuen, dialogisch verstandenen Anthropologie eine uns bekannte höchste und tiefste Gegebenheitsweise des im Vollsinn Seienden finden.

a) Dasein

»*Dasein* ist das erste Sein, das erste Bestimmtsein. *Hier* bin ich – das ist das erste Zeichen eines *wirklichen*, *lebendigen* Wesens. Der Zeigefinger ist der Wegweiser vom Nichts zum Sein. Hier ist die erste Grenze, die erste Scheidung. *Hier* bin ich, dort *Du*; wir sind außer einander; darum können wir beide sein, ohne uns zu beeinträchtigen; es ist Platz genug [für unser Sein miteinander].«[61] Da-sein, das bin ich und das bist du zunächst durch Hier-sein, räumlich-lokales, aber auch zeitlich bestimmtes: *sich ständig in einem ›Hier‹ aufhalten und* (*im Jetzt*) *anwesend sein*. Da-sein ist »das erste Zeichen«, d.h. überhaupt das Sichzeigen eines Sichzeigenden, das Offenbarwerden eines Da- und Diesesseienden. Dasein heißt Leben, am Leben sein, *das hier* Weilen, Verweilen und Walten *eines wirklichen Wesens* (wie ich und du). Demgemäß ist ja auch *das Erste*, was sich zeigt, das Dasein des Daseienden, meines und deines, nicht nur irgendein intuitiv erfasstes Vorliegendes. Und schon gar

59 Nur die »Realität« ist in dieser Reihe von untergeordneter Bedeutung, denn sie gehört in Hegels *Logik* zusammen mit ihrem Gegenbegriff, der »Negation«, zur Sphäre des »Daseins«.
60 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 26, 310.
61 A. a. O., § 44, 332. Der § 44 verdeutlicht, dass Raum und Zeit »keine bloßen Erscheinungsformen«, sondern Seinsformen sind, »Gesetze des Seins, wie des Denkens«.

nicht ein solches, das in der scotistischen Ontologie dem Etwassein und dem unter gleichartigen Wesen Eines-unter-anderen-Sein logisch nachgeordnet ist. Das Dasein ist hier vielmehr das Vorwaltende. Daseiendes bietet uns zwar einen Anblick; doch stellt es sich in seinem So-sein (Eidos) untrennbar als dieses jeweils an einem Ort befindliche Seiende vor und dar. Daher sind Raum und Zeit ontologisch erste »*Wesensbedingungen*« für das Dasein und nicht bloß dessen »*Erscheinungsformen*«.[62] Der Raum ist wie die Zeit nicht bloß Anschauungs- und Erscheinungsform, an die das transempirische, übersinnliche und intelligible Ich in seinem Denken und Wollen gebunden ist, sondern vielmehr paradigmatisch für das Existieren überhaupt »meine [und deine] Seins- und Wesensform«.[63]

Zu beachten ist hier der systemimmanente Ort, an dem das räumlich-zeitliche Daseinsverständnis expliziert wird. Denn dieses ist von höchster Bedeutung für die Grundauffassung des Daseins, dem Feuerbach vorrangig den Sinn von Sein zuspricht. Dieser Deutungsrahmen ist das *Dasein des Menschen*, kein beobachtetes, sondern das selber vollzogene Dasein: »*Hier* bin ich, dort [bist] *Du*.« Der Zusammenhang, in dem Dasein erschlossen wird, ist die Ontologie des Menschen (das »Menschsein«) und nicht die Ontologie der »äußeren« Natur oder gar der Mathematik (Geometrie),[64] und zwar das Gegenüberdasein von Personen im Spannungsbogen von Ich und Du. Dasein ist Raum-Zeit-bestimmtes Miteinandersein: *Miteinanderdasein und einander Gegenwärtigsein*.

Wegweisend ist der »Zeigefinger« in der *kreativen* Gebärde des Zeigens (»vom Nichts zum Sein«). Seiendes kann Anderen in der Offenbarkeit seines »Seins«, seines Da-seins, gezeigt werden – als ›Dieses hier‹ und ›Dieses dort‹. Wir zeigen *hier*, aber *dorthin*, von da aus, wo sich das Sichzeigende *nicht* befindet und sich davon *nichts* findet, dorthin, *wo* oder von woher es sich selbst zeigt. Wir können einander nur zeigen, was sich uns gegenüber zeigt, wenn und weil wir im Offenen des Raumes *vernünftig* (hinsichtlich der Mannigfaltigkeit bestimmter *Orte*) *orientiert* und in

62 Ebd.

63 Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 62, 99, 172.

64 Vgl. Hegel, WA, *Logik* II, Bd. 6, 573: Die Weise, in der die Natur ist, ist nur das Anderssein der absoluten Idee, deren Form »absolut für sich selbst ohne Subjektivität [!] seiende *Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit*« ist. In Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* II, WA, Bd. 9, §§ 254–260, werden Raum und Zeit *in der Naturphilosophie* erörtert, und zwar ausgehend vom raumbildenden Punkt (hier und jetzt), der Negation des Raumes, und von der Punktmannigfaltigkeit. Das abstrakte Auseinander von Raum und Zeit ist im Nacheinander der gegen das Bestehen gleichgültigen Punkte eine Jetzt-Folge, jene Zeit, die vergeht: Endlichkeit. Was Feuerbach beanstandet, ist, dass Hegel »vom Raume [›Außeinandersein‹], wie überhaupt von der Natur, nur eine *negative* Bestimmung« gibt: Sie ist zu negierende Negation von Idee und Vernunft.

das Offene des Raumes eingelassen sind.[65] Im Dasein geht es um das gemeinsame, ebenso *vernünftige* wie *sinnenhafte* Sichaufhalten und miteinander Anwesen in dem immer nur durch *bestimmte* Orte eröffneten Raum. Der Daseinsraum ist ursprünglich Ortsraum, der durch die Orte gebildet wird.

Für die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Daseins ist die hier betonte »erste Grenze, die erste Scheidung« zwischen »hier bin ich, [und] dort [bist] Du«, grundlegend. Diese »*Realität* des *Unterschieds* von Ich und Du« fundiert die »Gemeinschaft« und »*Einheit des Menschen mit dem Menschen*«.[66] Feuerbachs Anliegen ist es, Hegels *negative* Bestimmung der Endlichkeit (der Natur und ihrer Räumlichkeit) zu überwinden: »Allein Hiersein ist positiv. Ich bin *nicht* dort, *weil* ich *hier bin* – dieses Nichtdortsein ist also nur eine Folge von dem positiven, ausdrucksvollen Hiersein. Es ist nur eine Schranke für Deine Vorstellung, aber keine Schranke an sich, daß Hier nicht Dort, daß Eines außer dem Anderen ist. Es ist ein Außereinander, das *sein soll*, das der [dieses Ganze umspannenden] Vernunft nicht wider-, sondern *entspricht*.«[67] Ohne räumliche Abstände keine Gemeinschaft, keine liebende Verbundenheit.

Hier und jetzt *da-sein* heißt mit anderen Worten, vorprädikativ da oder/und dort *gegenwärtig*-sein. Jedes Konstatieren von Präsentem, jedes Feststellen, *dass* etwas sei, ist dazu nachträglich. Die Sinnspitze von Feuerbachs ›Da-sein‹ ist wenigstens tendenziell mehr als ein nacktes Dasssein bzw. bloßes Vorliegen, Vorhandensein oder Existieren als faktisches Vorkommen eines Gegenstandes in der Gesamtwirklichkeit. Gegenwart hat eine *räumliche* Grundbedeutung (hier anwesen, einander gegenüber sein) und eine *zeitliche* (Anwesendsein mir/dir gegenüber im Gegensatz zum Abwesendsein).[68] Feuerbach geht von der räumlichen Bedeutung der Gegenwart aus, deren eingeräumte Weite er im offenen Gegenüber hervorhebt: »[…] ohne uns zu beeinträchtigen; es ist Platz genug« da im Dasein füreinander.[69] Also

---

65 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 44, 333: »Nur im Raum orientiert sich die Vernunft. Wo bin ich? ist die Frage des erwachenden Bewußtseins, die erste Frage der Lebensweisheit. […] Mit dem Wo entsteht mir erst der Begriff des Raums. Wo? ist allgemein, gilt von jedem Ort ohne Unterschied, und doch ist [jedes] Wo bestimmt. Mit diesem Wo ist zugleich jenes Wo, mit der Bestimmtheit des Orts daher zugleich die Allgemeinheit des Raumes gesetzt.«

66 A. a. O., § 59, 344.

67 A. a. O., § 44, 333.

68 Vgl. dazu G. Haeffner, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, 12–15. – Das Eigenwesen der Zeit, die Zeitlichkeit, kommt bei Feuerbach nicht sehr deutlich mit zum Vorschein. Gelegentlich bemerkt er, dass Existenz nicht »ohne Zeit« und Dasein nicht »ohne Dauer« zu denken ist (GW, Bd. 9: *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 253), doch mit Dauer (dauernd anwesen = währen) wird nur ein Wesenszug der Zeit, in der uns Seiendes begegnet, angesprochen, aber nicht das Anwesen selbst.

69 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 44, 332.

kein spinozistischer Seinsneid aus der Begierde heraus, nur sich selbst zu erhalten (*conatus essendi*).

b) Existenz

Insofern Dasein nahezu synonym mit Existenz ist, kann Feuerbach auch sagen: »*Raum* und Zeit sind die Existenzformen alles [!] Wesens [des uns im Währen begegnenden Seienden]. Nur die Existenz in Raum und Zeit ist *Existenz*.«[70] Dasein als Existieren heißt Raum und Zeit haben, um zu sein. Ohne Raum und Zeit gibt es keine wirklichen, sich zeitlich entfaltenden Wesen und keinerlei menschliche Praxis.[71]

Existenz ist wie das Dasein »qualitative, bestimmte Existenz«,[72] das Existieren des Existierenden, des Diesesseienden. Ein *wahres* Wesen (Seiendes) ist für Feuerbach immer nur »ein Existierendes«, ein »wirkliches Wesen«, denn »was existiert, ist Wesen« – sei es eine »Substanz« (ein selbstständiges Wesen) oder eine »Person«.[73] Existenz heißt »Wesensein«,[74] d. h. als ein und dieses Wesen da *zu sein*. Dieses ›Wesen-sein‹ besagt, dass das wirkliche Seiende aus seinem Sein und als dieses besteht und sich zeigt. Individuelle Verschiedenheit und Selbstständigkeit der existierenden Wesen wird auch hier auf räumliche Koexistenz, auf das ortsbestimmte Miteinander des *Da*-seins, zurückgeführt: »Daß der Mensch unterschieden ist von anderen Menschen, ist eine notwendige, natürliche Folge seiner Individualität und Existenz; denn wäre er nicht unterschieden, so wäre er auch nicht ein eigenes, selbständiges, individuelles Wesen, und wäre er nicht ein Einzelwesen, ein Individuum, so existierte er nicht. […] kurz: ich bin, weil ich unterschieden bin, und bin unterschieden, weil ich bin. Schon in der Undurchdringlichkeit, darin, daß denselben Platz, den ich einnehme, ein anderer nicht einnehmen kann, daß ich diesen von meinem Platz ausschließe, ist meine Selbständigkeit, meine Unterschiedenheit von dem anderen enthalten. Kurz, jeder Mensch hat ein eigenes Gesicht, weil er ein eigenes Leben hat, ein eigenes Wesen ist.«[75] Dasein und Existenz werden nahezu sy-

70 Feuerbach, GW, Bd. 9: *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 252.

71 Vgl. a. a. O., 252 f.

72 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 50 f.: »Alle *reale* Existenz, d. h. *alle* Existenz, die *wirklich* Existenz, revera [wahrhaftig] Existenz ist, die ist *qualitative*, *bestimmte* Existenz«, nicht »Existenz überhaupt«, d. h. »*negative* Existenz, eine Existenz *ohne* Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz – ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist«.

73 A. a. O., 54 f. Lesart der 3. Aufl.

74 A. a. O., 55. Die Lesart »Grundwesen« steht in der 3. Aufl. anstelle von »Subjekt« in den vorhergehenden Auflagen.

75 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 152.

nonym gebraucht. Wie das Dasein als »das erste Sein«, so kommt auch der Existenz der Vorrang zu, und zwar bei der menschlichen Existenz: »Existieren ist dem Menschen das erste, das Grundwesen […], die Voraussetzung der Prädikate.«[76] Feuerbach geht hier noch einen Schritt weiter: »Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit.«[77] Die ontologisch verstandene Wahrheit ist die ursprüngliche Wahrheit der menschlichen Existenz, wie sie sich im dialogischen Miteinandersein enthüllt. Darauf soll unten noch weiter eingegangen werden.

c) Subjektivität und Objektivität

Mit »Grundwesen« spricht Feuerbach eine Bedeutung von ›Subjekt‹ an, die in der mittelalterlichen Philosophie bis in die Neuzeit hinein lebendig war: *sub-iectum*, das Daruntergeworfene, Darunterliegende, das Zugrundeliegende, die Grundlage und tragende Basis, das aller Prädikation zuvor schon von sich aus Vorliegende und Anwesende, das für sich Bestehende (Subsistierende). Jedes Einzelseiende ist unhintergehbares Subjekt und dadurch tragender Grund für die von Feuerbach prädizierbaren Eigenschaften – »Gestalt, Bewegung, Lebensart«[78]–, zu denen Beziehungen, Umwelt, Situation, Geschichte und Entwicklung gehören. »Das Subjekt, d. h. das existierende Wesen, ist immer nur das Individuum, [hingegen ist] die [abstrakte] Gattung nur das [allgemeine] Prädikat, nur die Eigenschaft.«[79] Jedes Seiende, das in sich, für sich und durch sich besteht, ist Subjekt.

Was Feuerbach des Weiteren unter Subjekt (»*Fürsichsein*«) und dem diesem entsprechenden Objekt versteht, ist des Näheren im Horizont dieser ontologischen Existenzauffassung zu interpretieren. Er sucht das sich im Denken vorstellende, entwerfende und vergegenständlichende Ich des kritischen und vor allem des deutschen Idealismus neu zu begründen. Dieser verstand unter dem Subjekt das sich selbst setzende transzendentale Ich, dem das durch es als Nicht-Ich gesetzte Objekt entspricht, oder die Idee bzw. das Absolute, dem das abstrakte Sein als Prädikat entspricht. Feuerbach denkt nun das Verhältnis von transzendentalem Ich-Subjekt und Objekt ursprünglicher, und zwar als *mitmenschliches* Verhältnis, behält aber die Terminologie von Subjekt und Objekt bei, deren geläufigen Sinn er offenkundig abgeändert hat. Wenn er aber das Subjekt- und Objektsein neu bestimmt, kann

76 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 55.
77 A. a. O., 56.
78 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 138: Zur *Individualität* des Individuums »gehört überhaupt alles, was ein Wesen zu diesem bestimmten, individuellen Wesen macht. Was ein Wesen in seiner Gestalt, Bewegung und Lebensart deinen Sinnen offenbart, das allein ist seine Seele und sein Wesen«, und das ist seine Individualität.
79 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 138.

es verwirrend wirken, dass er sich der idealistischen Sprechweise bedient, mit der er eigentlich etwas anderes sagen will, und das er sich vom autoerotischen und egozentrischen Trend der transzendentalen Subjektphilosophie nicht zur Gänze losgelöst hat. Er ist sich jedenfalls darüber im Klaren, dass der jeweiligen Bedeutung des Subjekts eine bestimmte Bedeutsamkeit des Objekts entspricht.[80]

Wird »das wirkliche und ganze Wesen [Sein] des Menschen« als Subjekt, als das dem Denken, der Vernunft und dem Ich *Zugrundeliegende* verstanden, so ist damit das transzendentale Ich entsubjektiviert und ursprünglicher gedacht: »Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft.«[81] Nicht das Denken (als absolutes unsinnliches Subjekt ausgelegt) denkt etwas, sondern »der Mensch als Grund« aller Wahrheitserkenntnis ist das Subjekt der Einheit von Denken und Sein. »Nur ein *reales Wesen* erkennt *reale Dinge* […]. Die Einheit von Denken und Sein […] hängt nur ab von dem *Gegenstand*, dem *Inhalt* des Denkens.«[82] Dieser ist hingegen konkret das »Sein« im Gegenüber: Der Mensch kann vermittels der Sinne selbst »Objekt für Anderes«, ein Anderen Entgegenstehender werden, sich als für Andere sichtbares, fühlbares, verstehbares »Objekt« (Dasein im Gegenüber) sehen, fühlen und denken. Unser Denken kann Gegenstand des Denkens Anderer werden, die es selber bedenken, anerkennen, erproben und so ›objektiv‹, d. h. verbindlich werden lassen.[83] Innerhalb des dialogischen Miteinanderseins erfährt so auch der Objektbegriff einen Bedeutungswandel. Er wird dort ursprünglicher gefasst, wo wir uns nicht primär als Ich-Subjekte transzendental begreifen, sondern wo wir als liebende Menschen und im Verhältnis von Ich und Du einander offenstehen.

Die ausgezeichnete Weise des Subjektseins ist das Menschsein, die menschliche Existenz in ihrer weltweiten Totalität. Die neue Philosophie dreht nicht materialistisch oder naturalistisch den Idealismus einfach um und setzt an die Stelle des Ich, das instrumental einen Leib hat, das Leibsein, als wäre ich selbst identisch mit meinem Leib-Körper. Sie geht vielmehr phänomenologisch von der Lebenswelt, vom wahrnehmenden Weltaufenthalt des Menschen aus und nicht von einem abstrakt gedachten welt- und leiblosen Ich-Subjekt, denn »das Ich ist keineswegs ›durch sich selbst‹ als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen, also durch den Leib der ›*Welt offen*‹. […] Im Leib sein heißt in der Welt sein.«[84] Wir selbst sind auf viel-

80 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 17, 393: »Wie das Object, so das Subject«; § 29, 317; § 40, 328.
81 A. a. O., § 50, 339.
82 A. a. O., § 51, 339 f.
83 Vgl. ebd.
84 Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 151. Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 51, 339 f.

fältige Weisen leibhaftiger Anwesenheit, leibhaftiger »Empfänglichkeit« und Ansprechbarkeit für die Welt offen, gewissermaßen porös: »Soviel Sinne – soviel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts als das *poröse* Ich.«[85] Wir selbst bestehen als jeweils Hierseiende leiblich anwesend in Durchlässigkeit und Offenheit zur Welt, worauf noch einzugehen sein wird. Auch umgekehrt gilt, dass die Welt uns offen und für uns durchlässig ist.

Dem Sein des Subjekts entspricht das Sein des einzelnen »Gegenstands« als das aus der Welt her uns Entgegenstehende und Ansprechende. Dieses Sein ist, wie gesagt, kein abstrakter Begriff, nicht von den Dingen abtrennbar, sondern »eins mit dem, was es ist«: »[…] aber welch‹ ein gewaltiger Unterschied ist zwischen dem ›Diesen‹, wie es Object des abstracten Denkens, und eben demselben, wie es Object der Wirklichkeit ist! *Dieses Weib* z. B. *ist mein Weib*, *dieses* Haus *mein* Haus.« Es betrifft hier einen Rechtsanspruch, der bei Gleichgültigkeit und Unterschiedslosigkeit des logischen Dieses etwa auf eine »Weiber- und Gütergemeinschaft« hinauslaufen würde. »Die Frage vom Sein ist eben eine pracktische Frage, eine Frage, bei dem unser Sein betheiligt ist […].«[86] Ist das »Dieses-Individuum-Sein« ein uns

85 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II: »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 15; vgl. Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 177: »Poren, d. h. Öffnungen, Ausgänge ins Jenseits der Haut«; a. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 126, Anm. *: »der geöffnete Leib ist die Blöße des Menschen«, ein Unverhüllt- und Nacktsein.

86 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 28, 312. – ›Dieses‹, ›hier‹, ›jetzt‹, ›ich‹ sind im Beginn von Hegels *Phänomenologie des Geistes* substantiviert als etwas denkbar Allgemeines, durch Abstraktion des Denkens gebildete Begriffe. In der vorphilosophisch-unkritischen Einstellung gilt das jeweils sinnlich Unmittelbare (*dieses hier*, *jetzt* sich einem *Ich* Zeigende) für das Wahre. Aber wir sprechen mit einem ›das Dieses‹, ›das Hier‹, ›das Jetzt‹ und ›das Ich‹ etwas sinnlich erscheinendes Allgemeines an und aus, das wir konkret gar nicht meinen, etwas Allgemeines, ein substantivisches Sein, das wir auf einer durch den absoluten Geist vermittelten höheren Stufe des Denkens als gleichgültig, indifferent gegen die besondere Individualität der vielen konkreten ›dieses‹, ›hier‹, ›jetzt‹ und ›ich‹ erkennen. Wir erkennen, dass dieses, was hier und jetzt gewesen ist, nicht mehr ist: die vielen Dieses, Hier, Jetzt und auch das Ich sind noch kein Wesen und Wesentliches; sie sind *nicht* mehr, sie verhalten sich zu sich negativ, obwohl es uns von Anfang an im sinnlichen Wahrnehmen um das übersinnliche Sein, das gedachte Sein zu tun war. – Es geht in dieser Auseinandersetzung um geeignete Zeigeworte (Indikatoren) zur Kennzeichnung bestimmter individueller Sachverhalte, Dinge, Lebewesen, Personen durch Demonstrativpronomen, Personalpronomen, Orts- und Zeitadverbien, die eine genaue Lokalisierung in einer Weltgegend und Zeit gestatten. Wurde bei einem Bahnhofsschalter »Der Nächste, bitte!« gesagt, so muss das später, dem Gesprächspartner gegenüber, umständlicher und anders ausgedrückt werden, damit der ursprüngliche Situationszusammenhang verständlich wird und das Gewesene in der Bedeutsamkeit der Ausgangssituation bewahrt und als Behaltenes anwesend und dem Kommenden gegenüber offen bleibt. Um uns jedoch über den Sinn (die Verständlichkeit) von Zeigewörtern, hinweisenden (deiktischen) Handlungen und Pronomen zu verständigen, kann man sie zwar substantiviert hervorheben, es ist ihnen aber kein substantivischer Sinn zu unterstellen. Als Wesen bzw. Wesenheiten substanzialisiert, wie bei Hegel, wird das, was damals das Wesentliche war, zum Unwesentlichen und der durch Ab-

Gegenüberstehendes, dessen Bedeutsamkeit »in der Liebe absoluten Werth hat«,[87] dann bekundet es sich als *Durch-sich-Seiendes*, selbstständig und selbsttätig, d. h., es ist ebenfalls Subjekt. Das Seiende ist seinem Sein nach daher *zugleich* sowohl Objekt (objektive, d. h. sinnlich *gegebene* Existenz[88]) als auch tätiges Subjekt. Feuerbach betont »*das Sein*, wie es für uns ist, *nicht nur als denkende*, sondern *als wirklich seiende Wesen* – das *Sein also als Object des Seins* – als Object *seiner selbst*. Das Sein als Gegenstand des Seins – und nur *dieses* Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen [!] des Seins – *ist das Sein des Sinns*, *der Anschauung*, *der Empfindung*, *der Liebe*.«[89]

Das Subjektsein wird nicht mehr vom reflexiven Selbstbezug eines »Ich denke mich denkend« her verstanden, sondern vielmehr aus einem gesamtmenschlichen Für-sich-(jemand)-sein, Auf-sich-bezogen-sein, Sich-zu-eigen-gegeben-sein, das dem individuellen Wesen so zugrunde liegt, dass es immer sich *gegenüber* gegeben ist, und zwar als ein innerweltliches Wesen, das durch sich sich und anderen gegenüber leibhaftig offenstehen muss. Es ist sich gegeben und offenbar in der Weise des offenständigen Sichverhaltens durch die Sinne, die Anschauung, die Empfindung und die Leidenschaft der Liebe. Von daher *ist* jedes Subjekt auch etwas Gegenständliches als Objekt für andere sowie für sich, »Object *seiner selbst*«, und es existiert nur in der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt.[90] Dementgegen sind die bloß gedanklich vorgestellten Objekte mit ihrem vorstellenden Ich-Subjekt identisch; das Sein fällt in das sich entwerfende Denken zurück. Daher bin ich als bloßes Objekt meiner Vorstellung nicht mehr ich selbst und verfehle die Leibhaftigkeit der eigenen Existenz und die der Anderen. Wer leibhaftig sich und Anderen gegenüber anwesend – »Objekt« – ist, existiert immer nur als weltoffenes und -bezogenes Subjekt. »Das schlechthin sogenannte Objekt [ist] ebensogut *Objekt-Subjekt* als das schlechthin sogenannte Subjekt wesentlich und unabsonderlich *Subjekt-Objekt* [ist], d. h. das Ich [ist] Du-Ich«; »der Mensch oder das Ich [schließt] schon in seinem Begriff oder Wesen das Dasein einer Welt oder eines Dus außer sich in sich«.[91]

---

straktion gebildete logische Begriff (des ›Dieses‹, ›Hier‹, ›Jetzt‹ und ›Ich‹) wird zum wesentlichen und wirklichen Sein in Gedanken verflüchtigt. Über die Theorie der Kennzeichnung, Namen und Begriffe siehe Verf., UEpS, Bd. 2, 182–192.

87 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 323.

88 Vgl. a. a. O., § 7, 273: »das *wesentliche Merkmal* einer objectiven Existenz, einer Existenz außer dem Gedanken oder der Vorstellung ist die *Sinnlichkeit*.« Vgl. § 36, 325.

89 A a.O., § 33, 322 f.

90 A. a. O., 323: Uns trägt »das Verlangen nach der Herstellung des wahren Verhältnisses, wo das Subjective und Objective nicht identisch ist«.

91 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 175.

Wenn Feuerbach sagt, »Sein heißt *Subject* sein, heißt *für sich sein*«,[92] so ist das Sein nicht das sich im Denken gegenwärtige Ego, sondern das Subjekt bin ich selbst nur in der Leibhaftigkeit meines Selberanwesens in der Welt. Nur insofern ist der plakativ substantivierte »*Leib* […] *der Grund, das Subjekt der Persönlichkeit*«.[93] Das Subjekt als »Grundwesen« ist also nicht das unsinnliche und unleibliche transzendentale Ich, sondern ich bin es nur in der Ganzheit meiner leibhaftigen Anwesenheit und als diese.[94] Nur in ihr kann ich mich praktisch auf mich und auf andere beziehen. Auf diese leibhaftige Weise bin ich Subjekt für mich und bin ich Subjekt für Andere, worauf ich aufmerksam werde, wenn sie mich als Subjekt *sein* lassen. Aber dann sind mir auch umgekehrt nicht nur die Anderen notwendig, sondern auch mein leibhaftiges Dasein ihnen gegenüber. Ich stelle sie mir nicht bloß als meinesgleichen vor, sondern lasse ihr Gegebensein zu: »[…] ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subject, *wirkliches, sich selbst bethätigendes* Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung giebt mir Etwas *als Subject*.«[95] Das Objekt ist also primär gar nicht das, was *durch* ein Subjekt und *für* dieses als das von ihm Vorgestellte und so ihm Entgegenstehende begriffen wird. Der Gegenstand ist das im wahrnehmenden Weltaufenthalt uns Begegnende und aus der Welt uns Gegebene. »Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenstand im wahren Sinn* gegeben – nicht durch das Denken *für sich selbst*.«[96]

Was den Menschen als Subjekt in höchster Weise auszeichnet, ist nicht nur sein leibhaftig-sinnenhaftes Sein »*in* der Welt«, sondern vor allem das liebende Miteinandersein, auf das gleichfalls noch näher eingegangen werden muss. Feuerbach versucht in diesem Zusammenhang den Gegenstandsbegriff noch ursprünglicher zu fassen, eben als sinnliches Gegebensein, das seine höchste Möglichkeit im menschlichen Einandergegenüber-sein hat.[97] »Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff des *anderen Ich* […,] daher ist der Begriff des *Objects*

92 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 25, 309; ders., GW. Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Spiritualismus und Materialismus«, 100: »Sein ist aber Fürsichsein. Sein ist still, anspruchslos, in sich gekehrt, in sich befriedigt. Aber Handeln ist leutselig und redselig, macht Lärm andern zur Lust oder zur Last.«

93 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 177.

94 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 36, 325: »*Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.*«

95 A. a. O., § 25, 309.

96 A. a. O., § 32, 321.

97 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 171: »Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du, Objekt ist. Aber für das idealistische Ich existiert, wie kein Objekt überhaupt, so auch kein Du.«

überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des *gegenständlichen Ich*. Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichte's zu reden, ist ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, […] entsteht [dazu erst] die Vorstellung einer *außer mir seienden* Activität, d. i. Objectivität.«[98]

Wie aber könnte ich »aus einem Ich in ein Du umgewandelt« werden, wenn ich am Ich *Fichtes* als einem aktiven Prinzip, als »Tathandlung«, noch festhielte? Bin ich in aller Leibhaftigkeit anwesend, dann verhalte ich mich »passiv«, d. h., ich bin vernehmend offen und empfänglich für das leibhaftige Anwesen Anderer, ja bedarf gewissermaßen (sonst *notleidend*) *not-wendig* des Anderen:[99] »Das Ich ist beleibt – heißt nichts anderes als: Das Ich ist nicht nur ein activum, sondern auch ein passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich *unmittelbar* aus seiner Activität ableiten oder als Activität darstellen zu wollen. […] Weil auch das Object *tätig* ist, leidet das Ich […,] das Object gehört selbst zum innersten Wesen [Sein] des Ich.«[100] In diesem Sinne ist die obige Formulierung, das »Nicht-Ich« ist mir »in mir« als Objekt, nämlich als »anderes Ich gegeben«, zu verstehen. Die Zugehörigkeit zueinander gehört eben »zum innersten Wesen« der menschlichen Existenz. Sie gründet im »Bedürfnis der Existenz«.[101] Diese Begründung ist nicht unproblematisch. Sie kann exklusiv verstanden werden und bedarf einer Klärung, die in einer sachgemäßen Feuerbach-Interpretation nicht übergangen werden darf.

Der Einwand lautet: Hält Feuerbach nicht doch an der idealistischen Selbstbezogenheit des Subjekts fest – und zwar insofern das gegebene Seiende immer als Objekt (Gegenstand) *für* ein Subjekt, das sich primär selbstbezogen bzw. egoistisch liebt, auslegbar ist? Als Gegenstand ist ihm das jeweils begegnende Subjekt nicht etwas in seinem Anderssein gänzlich Anderes, Unabhängiges, Einzigartiges, sondern es erscheint ihm rückbezüglich als das eigene *gegenständliche Wesen*: denn, so Feuerbach, Gegenstände sind Erscheinungen, »Offenbarungen«, »Zeugnisse«, Enthüllungen, Selbstauslegungen des Subjekts.[102] »*Was* aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem *Gegenstand* erkannt; [denn] der Gegenstand, auf den sich ein We-

---

98 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 32, 321 f.

99 Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II: »Vorläufige Thesen«, 253.

100 A. a. O., »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 150.

101 A. a. O., »Vorläufige Thesen«, 253: »Nur das *notleidende* Wesen ist das *notwendige* Wesen. *Bedürfnislose* Existenz ist *überflüssige* Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz. Ob es ist, oder nicht ist, das ist eins – eins für es selbst, eins für andere. Ein Wesen *ohne Not* ist ein Wesen ohne *Grund*. Nur was *leiden* kann, verdient zu existieren.«

102 Vgl. dazu die Kap. 1 und 2 von a. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*.

sen nothwendig bezieht, ist nichts anderes als sein *offenbares* Wesen.«[103] Feuerbach scheint in der Spätphilosophie diese idealistische Auffassung noch zu radikalisieren: »Ich stimme dem Idealismus darin bei, daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und wie sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, wie sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, nur mein vergegenständlichtes Selbst ist.«[104] Damit wäre die radikale Verlagerung des Ausgangs vom Ich auf das sinnenhaft gegebene Nicht-Ich wieder rückgängig gemacht. Die Auslegung des Seienden in seinem Sein würde nicht bloß *durch* Menschen in ihrem Miteinandersein vollzogen, sondern sie käme bloß *gemäß* menschlicher Selbstsetzung zustande. Damit verfiele bei Feuerbach auch die metaphysische Anthropologie dem von ihm bekämpften ›undurchschauten Anthropomorphismus‹, d.h., alles Seiende wäre nur aufgrund von Vermenschlichung das, was es zu sein scheint.

Obwohl Feuerbach den Vorrang des leibhaftigen Seins (Anwesens) im Gegenüber vor dem Denken geltend macht, stammen die Beispiele, die er in den *Grundsätzen der Philosophie* für seine Theorie der Selbsterscheinung des Wesens aus der Selbstvergegenständlichung angibt, gerade aus dem Bereich der Sinne und der Tätigkeiten. So ist uns u.a. im Licht als Gegenstand des Auges das Wesen des Auges offenbar oder im Bodenbau der Bauer, im Fischen der Fischer. Beispiele des späten Feuerbach (in neuerlicher Auseinandersetzung mit *Fichte* und nun auch mit *Schopenhauer*) illustrieren die Welt der Objekte als vergegenständlichte Bedürfnisse mittelbar im Dienst der Selbst- und Geschlechtsliebe, und zwar als Gegenstände des Selbsterhaltungstriebes und des Geschlechtstriebes, die wiederum im Dienst des Glückseligkeitstriebes stehen. So ist »das Licht ein Gegenstand der Begierde und der Lust für das Auge, das Tastbare […] ein Gegenstand der Lust und Begierde für das Tastvermögen«. »Ohne Licht kein Leben, kein Sein, geschweige gesundes und glückliches Sein.« Die Luft, die wir atmen, ist »das erste Empfindungs- und Lebensbedürfnis«, das wir befriedigen müssen, »ehe wir sehen, hören, tasten, riechen [und] schmecken« können.[105] Für die Feuerbach-Auslegung konnte so der Eindruck entstehen, dass überhaupt *alle Welt* vom ›Naturbedürfnis‹, vom notleidenden Wesen des Menschen her erschlossen werde und dieser als möglicher Gegenstand des Le-

103 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 7, 274.
104 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 171.
105 A. a. O., 177 ff.

bensgenusses in seinem konkreten Sein bestimmt sei.[106] Die kritische Frage ist aber, ob für Feuerbach die begegnenden Seienden in Wahrheit *nichts anderes* sind als das Offenbarsein jener Wesen, die sie als Begegnende vergegenständlichend zulassen. Die Beantwortung dieser Frage wird sich für die Würdigung der Philosophischen Theologie Feuerbachs als richtungweisend herausstellen.

Die Behauptung, »der Gegenstand des Subjekts ist nichts andres als das *gegenständliche Wesen des Subjekts*«, gilt für Feuerbach ausdrücklich ohne »*alle Einschränkung*« *nur* von der *Vorstellung*, die man sich von Gott macht.[107] Diese Vorstellung wird als bloße »Reflexion«, »Spiegelung« der Selbstvergegenständlichung des Menschen verstanden.[108] Da Gott rückhaltlos »*alles* für mich« ist und er als Gegenstand *nur* meine Vorstellung ist, ist die »Unterscheidung zwischen dem, was Gott *an sich*, und dem, was er *für mich* ist«, hinfällig.[109] Doch »die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand *an sich selbst* und dem Gegenstand *für uns*, namentlich zwischen dem Gegenstand in der Wirklichkeit und dem Gegenstand in unserm Denken und Vorstellen«, ist nach Feuerbach »an ihrem Platze bei einem unmittelbar sinnlich, und eben deßwegen auch noch anderen Wesen außer dem Menschen gegebenen Gegenstande«. So ist das Licht nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere und Pflanzen da und *an sich selbst* zugänglich als »ein allgemeines Wesen«.[110] Auch die späte Zustimmung zum Idealismus, dem zufolge *die Welt*, wie sie für mich ist, von meiner Fassungskraft abhänge und »nur mein vergegenständlichtes Selbst« sei, enthält ja die ausdrückliche Einschränkung: »unbeschadet ihrer Selbständigkeit«.[111] Die Welt wird also nicht nur aus menschlicher Perspektive subjektiv interessengeleitet beurteilt, denn: »[…] nur das existiert [*an sich selbst*], was für mich und den Anderen zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was *allgemein* ist.«[112]

Der Gedanke kann argumentativ anthropologisch vertieft werden: Nach dem feuerbachschen Axiom, dass sich ein Wesen in seinem Gegenstand selbst offenbar ist, steht der Mensch in einer über alle Lebewesen erhabenen Situation, da ihm »das höchste Wesen Gegenstand ist«. Tatsächlich ist nach Feuerbach der Mensch im Einander-Gegenübersein der Liebenden selbst als »das höchste Wesen« (Sei-

106 Dazu vgl. J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, 57, 69, 138–141, 179–191.
107 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 45 f.
108 A. a. O., 127.
109 A. a. O., 51 ff.
110 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 7, 275.
111 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 171
112 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 25, 308.

ende!) offenbar.[113] Sind somit solche einander ähnliche und selbstständige Wesen, die »sinnliche, außer einander existirende Wesen sind«, sich selbst Gegenstand (sinnlich einander gegenüber gegenwärtig und offenbar), dann fällt ihre Beziehung nicht mehr zurück auf ein subjektives, bedürfnisgeleitetes Sein bloß für Einzelne, sondern solche »ebenbürtige Wesen sind sich Gegenstand, und zwar so, wie sie *an sich* sind«[114] – also eben »unbeschadet ihrer Selbständigkeit«. Hierin unterscheidet sich der Mensch vom beschränkten, in seiner Umweltauslegung bedürfnisgebundenen und in seiner Sinnlichkeit spezialisierten Tier: »Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfniß, da erhebt er sich zu *selbständiger*, zu *theoretischer* Bedeutung und Würde: – *universeller* Sinn ist Verstand, *universelle Sinnlichkeit* Geistigkeit«.[115]

Was uns gemeinsam angeht und worüber wir uns gemeinsam verständigen können, kann gar nicht bloß *für mich* sein. So ist eine »subjektive Lichterscheinung«, die »nur ich, aber kein anderer wahrnimmt […,] himmelweit verschieden von dem wahren, dem allgemeinen Licht, worin nicht nur ich [sehe], sondern zugleich auch der andere sieht, worin ich nicht nur sehe, sondern auch gesehen werde, nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt des Sehens bin.«[116] So sehen wir einander, wie wir im Licht sehen und wie wir Lichtquellen erblicken. Es lässt sich auch allgemein feststellen, dass das, was Hunger und Durst als Lebensbedingungen erschließen, keine bloß subjektiv empfundene Mangelerscheinung darstellt, sondern dass solche Empfindungen einen »objektiven«, d.h. verbindlich bewahrheiteten Grund in dem, was mir körperlich substanziell fehlt, haben. Ähnlich besteht ein substanzielles Band zwischen dem für uns »notwendigen Salz und dem wirklichen Salz außer uns«.[117] Nach Feuerbachs Beweistheorie ist Wahrheit eben keine Sache des »einsamen Denkers mit sich selbst« (die im »*Monolog*« dialektisch entwickelt wird), sondern ursprünglich nur im »*Dialog zwischen Ich und Du*« beheimatet.[118] Aufgrund unseres weltoffenen Seins, das wir mit Anderen teilen, können wir wissen, welche Gedanken mitteilbar sind und zur Selbigkeit der Erkenntnis uns mit ihnen verbinden.

---

113 A. a. O., § 7, 275.

114 Ebd., 275 f.

115 A. a. O., § 53, 342.

116 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 180 f.

117 A. a. O., 178 f.

118 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 62, 345; vgl. § 41, 330: »[… d]ie Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Princip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir.«

Man kann daher als Ergebnis festhalten, dass die Welt nach Feuerbach, wie sie mir und für mich Gegenstand ist, im Rahmen der Perspektive des Vereinzelten das eigene vergegenständlichte Selbst ist, was aber nur »unbeschadet ihrer Selbständigkeit«, um die wir wissen, gilt, und zwar weil ich im Sein gegenüber Anderen, »wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde« und wo mir überhaupt erst die uns gemeinsame Welt aufgeht, gar nicht anders kann, als deren Existenz außer mir in der Welt anzuerkennen, obwohl auch sie dieselbe »Sprache der Selbstliebe« und dieselbe »Sprache der Geschlechtsliebe« sprechen.[119] Das Sein der Für-sich-Seienden ist daher letztlich keine subjektive Sache der Welterschließung und -auslegung aufgrund existenzieller naturnotwendiger Bedürfnisse, sondern »Sein ist Etwas, wobei nicht Ich allein, sondern auch die Andern, vor Allem auch der *Gegenstand* selbst *betheiligt* ist«.[120] Durch die *dialogisch uminterpretierte Subjekt-Objekt-Beziehung* erscheint nicht nur der transzendentale idealistische Immanenzstandpunkt des Bewusstseins überwunden, auch eine Selbstdeutung des Menschen und seiner Welt aufgrund der Totalität seiner gegenständlich gewordenen Bedürfnisse kommt höchstens in eingeschränkter Weise in Frage.

Dem Gesagten könnte allerdings entgegengehalten werden, dass Feuerbach doch im engen Anschluss an *Fichte* den Anderen vom Standpunkt des Subjekts aus als »mein *alter ego*, der mir *gegenständliche* Mensch«[121] oder als mein eigenes »*gegenständliches* Ich« bestimme,[122] und da die Beziehung »gleich wechselseitig« sei,[123] sei auch ich für den Anderen nichts als ein »gegenständliches Ich«. So gesehen wäre der Andere doch nur wiederum das Gleiche wie ich oder die Weise, wie ich mich selbst im Anderen erblicke, oder er wäre in Analogie zu mir als »Wesen meinesgleichen« ganz im Sinne *Fichtes* nur von mir aus und für mich konstituiert. Der Andere als ›das Du‹ wäre dann die vom Ich aus gesetzte Synthesis von erscheinendem Es (Gegenstand, Körperobjekt) und einem sich selbst setzenden Ich (Subjekt),[124] eben ein Ich, das ein Nicht-Ich ist, ein anderes Ich, ein mir entgegengesetztes Ich, ein Gegen-Ich. Fichte zielt auf die Möglichkeit des Wissens vom Ich des Anderen ab: Wir wissen voneinander jeweils als Ich aus der Welt sinnlich leiblicher Interaktion,

119 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 171–174.
120 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 25, 309.
121 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 277.
122 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 32, 322.
123 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 277.
124 Vgl. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 500 ff.; Bd. 2, 185 ff., 300 ff. – Zur ersten Orientierung in dieser Problematik vgl. J. Leopoldsberger, *Das Du-Problem bei Fichte*; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, bes. 72–86; J. Heinrichs, *Fichte, Hegel und der Dialog*.

in der einer auf den anderen so einwirkt und sich zu ihm verhält, dass er sich in seinem Naturtrieb zu unbedingter Selbstbehauptung einschränkt und den Anderen als freies Wesen, d.h. eben als ›Wesen seinesgleichen‹, anerkennt und sich anerkannt weiß.[125] Diese Form einer wechselseitigen Ich-Du-Beziehung bei Fichte ist jedoch keine personal-dialogische, da die Lebenserfahrung nur als intersubjektive im Horizont des Ichs, das allein sich selbst weiß, erschlossen wird.[126] Was erreicht wird, ist nur ein indirektes Wissen um (eigentlich immer nur fremd bleibende) Andere, ein indirektes Sichverhalten, das unserem Verhältnis zu Personen gleicht, über die wir uns in der dritten Person (er/sie) unterhalten, und das von Verhältnissen, in denen wir miteinander reden, unterschieden ist.

Mit Feuerbachs Wendung zum »Nicht-Ich« als Ausgangsort der kommenden Philosophie stellt sich demgegenüber das Ich-Du-Verhältnis in seiner pragmatischen Konkretion als leibhaftig-persönliches und die Not wendendes Verhältnis für die aufeinander angewiesenen Menschen heraus. Da bin ich selbst das im sinnlich-leibhaftigen Gegenüber mit Du angesprochene Wesen: »Ich bin ich – für mich – und zugleich Du – für Andere.«[127] Diese mich selbst mit Du ansprechenden Personen wären zugleich Du für mich; also stünden *wir* jeweils selbst gewissermaßen in einer Du-Du-Beziehung füreinander offen. Diese wohl da und dort intendierte Beziehungsgestalt kommt aber nirgends deutlich zum Tragen. Sie wurde durch die Uminterpretation des Subjekt- und Objekt-Seins nicht völlig erreicht. Die neu in den Blick gekommenen Grundformen dialogisch-personaler, gemeinsamer und indirekter menschlicher Beziehung scheinen bei Feuerbach noch zu undifferenziert durcheinanderzulaufen, und das hat möglicherweise seinen Grund im Liebesverständnis, auf das noch näher einzugehen ist.

d) Realität und Wirklichkeit

Sein ist schließlich auch Realität und Wirklichkeit. Realität als Sachgehalt, Sachheit oder Dingheit ist eine *Qualitätskategorie*, die nach *Kant* im Urteil bejaht oder verneint werden kann. Wirklichkeit als ins Dasein übergegangene oder in die Existenz gesetzte Möglichkeit ist dagegen eine *Modalkategorie*, die bei *Hegel* Möglichkeit und Zufälligkeit des Daseins zu ihrer Notwendigkeit aufhebt. *Objektive Realität*

---

125 Vgl. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 502; Bd. 3, 42, 44. J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, 76 f.

126 J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, 79, sagt zusammenfassend: »Das Du wird bei J. G. Fichte *nicht positiv als Du*, sondern nur *negativ* und damit dialektisch und nicht dialogisch als *Nicht-Ich und Ich zumal* gedacht. Positiv ist es nur insofern aufgefaßt, als es als ein ›Wesen *meinesgleichen*‹, also als ein Ich, nicht als ein Du begriffen ist. Damit ist es aber nur abstrakt mit dem Ich gleich, nicht konkret als Du eines Ich, für das es als Ich notwendig ist, gedacht.«

127 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 32, 322.

(welche durch die Notwendigkeit der Erkenntnisformen als Erfahrungsmöglichkeit verbürgt wird) einerseits und die von der (bloß gedanklichen) Möglichkeit abgehobene Wirklichkeit als Dasein des gegebenen Gegenstandes in unserer Erfahrung andererseits besagen bei *Kant* dasselbe. Die bei Kant und Hegel getroffene kategoriale Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit kann noch vor dem Hintergrund der scotistischen Ontologietradition gelesen werden.[128]

Doch Feuerbach versteht diesen Begriff *objektiver Realität* als Wirklichkeit aus der sinnenhaften Erfahrung des ›Objektes‹ im Horizont der Phänomenfülle des menschlichen Seins im Gegenüber. Da hält sich jemand uns gegenüber auf; Mensch und Mitmensch stehen Aug in Aug einander gegenüber und sind im Gespräch auf das, was sich ihnen gemeinsam enthüllt, bezogen. Der ontologische Primat der Existenz als das Sein derjenigen Seienden, die auf diese Weise immer zugleich ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ (Ich und Du) sind, bestimmt jedes Wesen als ein *wirkliches* und *wahres*. Auch Wirklichkeit und Wahrheit können noch aus dem Sein der Existenz verständlich gemacht werden, weil sich in ihnen das Existieren enthüllt und offenbart. Sein als dialogische Existenz ist ja, wie gesagt, der »erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit«. Die ursprüngliche Wahrheit der menschlichen Existenz ereignet sich im Offenbarwerden des Miteinanderseins, im sinnlichen Weltaufenthalt, im ›Objekt‹ der Sinne. »Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* ist das Wirkliche *als Object des Sinns*, ist das *Sinnliche*. *Wahrheit*, *Wirklichkeit*, *Sinnlichkeit* sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein *wahres*, ein *wirkliches* Wesen.«[129] Ähnlich verhält es sich mit dem Realitätsverständnis Feuerbachs. Im Gegensatz zur Realität als nicht realisierter und bloß gedachter (Idee der Realität) ist *objektive Realität* daher (konkret vollzogene) Sinnlichkeit, d. h. Realität einfachhin, die nunmehr mit dem Wirklich*sein* des Wirklichen gleichgesetzt wird.[130]

---

128 Vgl. dazu L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 430–463.

129 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 32, 321.

130 Zum Bedeutungswandel von Realität vgl. u. a. Feuerbach, GW, Bd. 2: *Thesen zur Reformation*, 250 f., sowie: *Grundsätze der Philosophie*, § 31, 319 f. Die Bedeutung von ›Wirklichkeit‹ wird offensichtlich überdehnt, wenn der Ausdruck als Synonym für Sein gebraucht wird, und er besagt auch nicht dasselbe wie objektive Realität. Bei Letzterer geht es zwar bei Feuerbach um mehr als nur eine vom Wirklichseienden abstrahierte Sachheit oder Dingheit (bloße Bedeutungsfülle). Wirklichkeit ist aber in der klassischen Ontologie von Möglichkeit zu unterscheiden und besagt daher weniger als Realität überhaupt. Realität umfasst auch den Bereich des Möglichen und der Notwendigkeit und konnte daher als transzendentale, mit dem Sein konvertible Eigenheit angesprochen werden. Zum Wirklichkeitsverständnis vgl. unten S. 522–527.

2.2.3 *Das unmittelbare Einssein von Sein und Wesen in seiner Brüchigkeit*

Wie oben (siehe 2.2.1) gezeigt, ist uns nach Feuerbach das Seiende als das individuelle Wesen in seinem »Dieses-Individuum-Sein« das Erstgegebene. Auf die dort angesprochene Problematik der Selbigkeit, der realen Identität von *Sein* (Dasein, Existieren) und *Seiendem* (Ding, Wesen), die Feuerbach hegelkritisch betont, sei hier näher eingegangen. Sie soll die Brüchigkeit dieser Identität für den Menschen, wie Feuerbach sie sieht, verständlich machen. Er geht davon aus, dass entsprechend der Mannigfaltigkeit verschiedener Seinsweisen verschiedene individuelle Wesen existieren: »*Das Sein ist so verschieden als die Dinge, welche sind.*«[131] Oder umgekehrt: »So verschieden die Dinge sind, so verschieden ist das Sein. Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist. Wem du das Sein nimmst, dem nimmst du alles. Das Sein läßt sich nicht [vom Seienden] absondern. Das Sein ist kein *besonderer* Begriff.«[132] Und nochmals hervorgehoben im Blick auf das unmittelbare Inne- und Gegenwärtigsein: »Das Sein ist *kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist eins mit dem, was ist.* Es ist nur mittelbar denkbar – nur denkbar durch die Prädikate, welche das Wesen eines Dinges begründen. Das Sein ist die Position des Wesens.[133] *Was mein Wesen ist, ist mein Sein.*«[134]

Position besagt hier nicht die Existenzsetzung einer vom Existieren real unterschiedenen Wesenheit, sondern das Einnehmen einer Stelle und Stellung, das Innehaben eines Standortes, das Aufgestelltsein und die Verfassung, in der sich ein Wesen (Ding, Seiendes) befindet. Feuerbach bringt anschließend ein vielsagendes Beispiel für die Untrennbarkeit von Sein und Wesen: »Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst du nicht sein Wesen abtrennen.« Das heißt, der Fisch gehört in dieses sein Lebenselement, das Wasser, und es gehört zu seinen sinnenhaften, animalischen Lebensvollzügen, ohne die er nicht »*sein*«, d.h. hier *anwesend*

---

131 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 27, 310.

132 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 37.

133 Feuerbach erinnert hier an das von Kant Vorgedachte, KrV B 626: »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges […] an sich selbst.« Es geht hier Feuerbach aber nicht um die behauptete Existenzsetzung von Sachverhalten im Urteil, sondern um das vorprädikative Dasein und Anwesen, und zwar 1. um das in der Sinneserfahrung Gegebene (die *möglichen* hundert Taler habe ich nur im Kopf, die *wirklichen* in der Hand) und 2. in typisch mitmenschlicher Wendung: »[N]ur das existiert, was für mich und den Anderen zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen«; die wirklichen Taler sind »auch für *Andere* [da] – sie können [von ihnen] gefühlt, gesehen werden«; vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 25, 308.

134 A. a. O., § 27, 311.

sowie ein *Anwesendes* sein kann. Sein Anwesen, sein Da-sein ist unabtrennbar von seinem »Wesen«, was hier nur einen Sinn ergibt, wenn wir dieses »Wesensein« verbal als ›wesen‹, d. h. leben, leiben, sich bewegen, sich aufhalten und sich in einer Identität des Geschehens befinden, verstehen. Dann wird auch der nachfolgende Satz verständlicher: »Schon die Sprache identifiziert Sein und Wesen.«[135] Im Gegensatz zur metaphysischen Tradition, wie Feuerbach sie kennengelernt hat, sind ihm Sein und verbales Wesen *ein und dasselbe* und gehören Dasein und individuelles Seiendes als Wesensein untrennbar zusammen.

Offenkundig weiß aber der Mensch um einen Daseinsvollzug, in dem Sein und Wesen (Seiendes) dennoch voneinander geschieden werden können. Dieses Wissen ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der feuerbachschen Religionskritik, bildet doch die ontologische Differenz von Sein und Wesen ihr ontologisches Fundament. Im Gegensatz zum menschlichen Wesen ist ein Fisch ein reines, Existenz und individuelles Wesen *nicht unterscheidendes* Naturwesen. Für die *Natur* als Grund des Menschen gilt: Sie »ist das von der Existenz *ununterschiedene*, der Mensch das von der Existenz sich *unterscheidende Wesen*«.[136] Der Mensch, der ja ein Kulturwesen ist, kann sich diesen Unterschied theoretisch durchaus vorstellen, ja, Letzterer kann sich praktisch ereignen, und dann ist er eine »naturwidrige« Ausnahme: »Nur im menschlichen Leben sondert sich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen, Sein vom Wesen – ereignet es sich, daß man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich, mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz [ist], *da bist Du*.«[137] Wenn das Selbst- und Du-Verhältnis nicht gestört ist, fällt das Selberanwesen und das in leibhaftiger Wirklichkeit an seinem Ort Anwesen ei-

---

135 Bedeutungsgeschichtlich ist es nicht ganz klar, worauf sich Feuerbach bezieht. Οὐσία kann mit *Sein* und *Wesen*(*heit*) übersetzt werden. Dasselbe besagen Wörter wie ›Naturwesen‹, ›Hauswesen‹, ›Siedlungswesen‹, ›Staatswesen‹, ländliches ›Anwesen‹. Eine weitere Entsprechung liegt vor, wenn vom ›Tun und Treiben‹ als persönlichem Verhalten und Gebaren Einzelner (ihrer Lebensart) die Rede ist, aber auch im philosophischen Sprachgebrauch von Wesen im Sinne der ›eigentlichen Natur‹ als dem wahren Sein einer Sache. Wesen (im Sinne von ›als Dasselbe währen‹) ist hier jedenfalls nicht *essenzialistisch* präskriptiv-normativ oder in begrifflich-abstrakter Allgemeinheit (Idealität) verstanden, vielmehr nennt Wesen Seiendes so, dass die Betonung auf seinem verbalen Sein liegt.

136 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 259.

137 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 27, 311; vgl. auch die unsystematisch vorgetragenen Gedanken in ders., GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 123 f., die das Unthematischwerden der Leiblichkeit des/der Anwesenden in Akte, die Abwesendes denken oder in der Ferne erblicken, ja die erst durch das Nichtwahrnehmen der Organtätigkeit (Hirn und Sehorgan »als organische Gründe und Bedingungen«) ermöglicht werden, beinhalten.

nes Anwesenden zusammen. Das ist dort der Fall, wo Liebende nicht voneinander getrennt sind und nicht mit Ungeliebten zusammen sein müssen, oder auch dort, wo sich Menschen, durch egoistische Selbstliebe vereinsamt, voreinander verschließen.

Mit der Seele da-sein – »offenherzige, sinnliche«[138] Anwesenheit – heißt *selbst* anwesend und gegenwärtig sein, sich selbst innig (gesammelt) auf das leibhaftig offene Anwesen verstehen. »Der Unterschied von Leib und Seele ist nämlich nichts anderes als der metaphysische [!] Unterschied von Existenz und Wesen als psychologischer. Der Leib ist die Existenz des Menschen; den Leib nehmen heißt die Existenz nehmen; wer nicht mehr sinnlich ist, *ist nicht mehr*. Kannst du nun aber von der Existenz das Wesen abtrennen? In Gedanken allerdings, aber nicht in der Wirklichkeit. Die Aufhebung meiner Existenz ist die Aufhebung meiner selbst«, gegen die der Schmerz protestiert.[139]

Zur Verdeutlichung der Problematik einer Identität von Sein und Seiendem sei nochmals an die traditionelle Diskussion des metaphysischen Unterschieds von *existentia* und *essentia* erinnert. Hier findet man bei *Francisco Suárez* eine Auffassung, die der Feuerbachs erstaunlich ähnlich erscheint und überdies im Wesentlichen dem scotistischen Konzept folgt. Suárez sagt: »Existenz und Wesenheit können in der Sache selbst nicht unterschieden werden, wenngleich die abstrakt und gesondert begriffene Wesenheit als reine Möglichkeit [denkbar und dann] von der wirklichen Existenz unterschieden wird, und zwar wie ein Nichtseiendes (Nichtexistierendes) von einem Seienden (Existierenden).«[140] Zeigt sich vom Phänomen her kein Unterschied zwischen Existenz und Wassein, und das ist anscheinend nach Suárez und Feuerbach übereinstimmend der Fall, so kann der Unterschied ein bloß begrifflich abstrakter Auffassungsunterschied (eine *distinctio rationis pura*) sein. Oder der begrifflich gefasste Unterschied muss irgendein Fundament in der Sache selbst (*distinctio rationis cum fundamento in re*) haben, wenngleich es sich auch bei den Unterschiedenen nicht um gesonderte Realitäten, Seinsbestandteile oder dergleichen handelt, die real voneinander unterschieden wären.

Die Frage der Unterscheidung ist sowohl bei Suárez als auch bei Feuerbach keine Frage bloß subjektiver Auffassungs- und Perspektivierungsmöglichkeiten, keine Frage, wie die Sache uns, aufgrund unserer Rezeptionsmöglichkeiten, er-

138 Die Wendung ist dem § 36 der *Grundsätze der Philosophie* entnommen, 325.

139 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 140 f.; vgl. a. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 313.

140 F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sect. 1, 13: *essentia et existentia non distinguuntur in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente.*

scheinen muss. Doch Suárez nimmt im Gegensatz zu Feuerbach an, dass das wirklich Existierende ursprünglich nur als *verwirklichte* Möglichkeit zu verstehen ist. Die Aufgabe der Philosophie verlagert sich bei ihm (ähnlich wie bei *Duns Scotus*) auf das Bedenken der in der Möglichkeit mitgedachten Seinsweisen: Wesenheit bzw. Seiendheit. Damit wird der bei Feuerbach und Suárez durchaus als abstrakt gewusste Unterschied wichtig. Für Feuerbach gründet das Sachfundament der abstrakten Unterscheidung in der (un)menschlichen Möglichkeit, sich selbst von seinen eigentlichen Wesensmöglichkeiten und dem Ort, der uns mit Anderen zum Aufenthalt zugewiesen ist, abwenden zu können. Er hat zu dieser Problematik der Selbstentfremdung offenbar einen anderen, einen existenziellen Zugang: »Das empfindungs- und leidenschaftslose abstrakte *Denken* [*Hegels*] hebt den *Unterschied zwischen Sein und Nichtsein* auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Lieben heißt nichts Anderes als diesen Unterschied inne werden. Wer Nichts liebt […,] dem ist es völlig gleichgiltig, ob [et]was ist oder nicht ist.«[141] Er ist so *indifferent*, als wäre eine dräuende Langeweile über sein Dasein gekommen. Demgegenüber ist Sein oder Nichtsein die existenzbewegende Frage, aber nicht im Sinne nackten Überlebens, sondern der Liebe: »[…] alle Wesen sind [… normalerweise] gern da, wo, und gern das, was sie sind, d.h. ihr Wesen ist nicht von ihrem Sein, ihr Sein nicht vom Wesen abgetrennt.«[142]

2.2.4 *Die Rückwendung vom nominalen zum verbalen Seinsverständnis*

Mit der philosophischen Aufgabenstellung, das, *was ist*, zu erkennen, stimmt Feuerbach weitgehend mit der lateinischsprachigen Metaphysik des Mittelalters überein. So bestimmt etwa *Thomas von Aquin* im Anschluss an *Boëthius* das Seiende als *das, was ist*: *ens, sive id quod est*.[143] Feuerbach setzt sich jedoch ausdrücklich mit *Hegel* auseinander, denn auch Hegel sagt, »das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie«, jedoch »das *was ist*, ist die Vernunft«,[144] ist das sich begreifende Denken und gerade nicht das eigentliche, »das *sinnliche*, *konkrete* Sein«[145]. Hegels Gegenstand der Philosophie ist zwar »›was ist‹, […] aber dieses Ist ist selbst

141 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 323; vgl. ders., GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104.

142 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 27, 311.

143 Thomas von Aquin, *In Boetii de hebdomadibus*, lect. II, nr. 23, *Opuscula theologica* II, 396. Das Seiende vollbringt es selbst, nämlich *zu sein*. Vgl. dazu G. Pöltner, *Schönheit*, 42 f.

144 G. W. F. Hegel, GA. Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 26.

145 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 38.

nur ein *abstraktes*, *gedachtes* [Sein]«.[146] Feuerbachs neue Philosophie hat »zu ihrem *Subject nicht das Ich*, *nicht den absoluten*, d.i. abstracten Geist, kurz *nicht die Vernunft in abstracto*, sondern das *wirkliche und ganze Wesen des Menschen*. *Die Realität*, *das Subjekt der Vernunft* ist nur der *Mensch*. *Der Mensch* denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft.«[147] Das reale, wirkliche Sein – das »Sein selbst«[148] – ist das in lebensweltlicher und leibhaftig gesamtmenschlicher und mitmenschlicher Sinnlichkeit gegebene und erfahrene Sein, das menschliche Dasein und Existieren im Verhältnis zur Welt (Natur).

Mehrfach schon wurde auf Feuerbachs verbales Seinsverständnis hingewiesen. Man beachte zum Beispiel die kleine Nuance, wenn nicht von Existenz, sondern vom »Existieren« die Rede ist, welches für den Menschen das Vorrangige ist. So verstanden ist Existieren eine Art transzendentaler *Seins*bestimmung und besagt dasselbe wie *Sein*. *Existieren* ist ebenso wie *Sein* nach der Grammatik ein Verbalsubstantiv, das gewöhnlich durch das Verbum *existieren*, *es existiert*, *es ist existierend*, aber auch durch ein Substantiv ausgedrückt werden kann. Da für Feuerbach Existenz nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich im Sinn gegenwärtigen Da-seins bestimmt ist, muss das Existieren eines Wesens verbal, d.h. vom *Zeit*wort her verstanden werden. Wenn dieses Existieren das Existieren eines wirklichen Wesens (Seienden) ist, dann darf dieses Wesen selbst, gerade wenn es ein individuelles, selbstständiges Wesen ist, niemals *nur* im grammatischen Sinne *nominal* oder *substantivisch* (als ein Etwas), sondern es muss immer auch *verbal* verstanden werden. Existenz (und noch deutlicher ›da sein‹) besagt für den Menschen ja ein örtlich situiertes, offenes, offenbarwerdendes sich im Gegenüber zu Anderen Aufhalten, Anwesen und Andauern, ein nicht nur theoretisches, sondern praktisch-liebendes Sichvollziehen, -verhalten und -tätigen des gesamten weltweit ausgespannten Wesens.

Worauf schon mehrfach hingewiesen wurde, ist, dass *Duns Scotus* und die scotistische Tradition die partizipiale und die nominale Lesart des Seienden sorgfältig auseinandergehalten haben, aber der nominalen folgenschwer für die Metaphysik (Ontolo-

146 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 30, 319.

147 A. a. O., § 50, 339. Auch Thomas von Aquin, *Über die Einheit des Geistes*, c. 3, nr. 216, macht gegenüber der Annahme einer ›substanziellen‹ Einheit des Intellekts geltend, dass jeweils »dieser einzelne Mensch denkt« *(hic homo singularis intelligit)*, aber auch, dass *wir* es selbst sind, die gemeinsam denken, was aber jeweils von dir und von mir anders gedacht wird; vgl. dazu Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*: *Die bleibende Bedeutung des Thomas von Aquin für die Überwindung pantheistischer* (*monistischer*) *Tendenzen*, 223–245, hier 226–229.

148 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 23: »Hegel beginnt mit dem Sein, d.h. mit dem Begriffe des Seins oder dem abstrakten Sein, warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d.h. wirklichen Sein, beginnen können?«

gie) den Vorzug gaben. Demgegenüber ist hervorzuheben, dass sich Feuerbach von der (bloß) nominalen Lesart des Seienden kritisch abgesetzt hat, und darüber hinaus, *wie* bei ihm die verbale und partizipiale Lesart des Seienden, die in der metaphysischen Tradition der Neuzeit zurückgetreten war, auf einem neuen Weg wiederkehrte.

Um das Gesagte noch zu verdeutlichen, seien zusätzlich einige metaphysikgeschichtliche Hinweise gegeben. So konnte zum Beispiel *Descartes* in den für ihn und in der Folge maßgebenden *Disputationes metaphysicae* des *Suárez* lesen: »Das Seiende wird abgeleitet vom Zeitwort ›ich bin‹, es ist dessen Partizipium; jedoch das Zeitwort ›ich bin‹ absolut ausgesagt, bezeichnet die Vollzugswirklichkeit des Seins oder Existierens; Sein und Existieren sind nämlich dasselbe […]; das Seiende wird daher angemessen als ›das, was ist‹, bezeichnet.«[149] Dagegen als Nomen aufgefasst, bezeichnet das Seiende »formal die Wesenheit des Dinges, die das Sein [= Existenz] hat oder haben kann«.[150] Aufgabe der Metaphysik sei es demnach, den nominalen Sinn des Seienden zu erschließen, d.h. – den Grundlinien des scotischen Entwurfs folgend – nach einer abstrakten Seinsbestimmung zu fragen, die überhaupt allen Seienden gemeinsam ist, die also auch Gott mit allen anderen Seienden teilt. Bei dem für *Kant* und *Hegel* wichtigen *Christian Wolff* verschärft sich dieser Trend zum nominalen Seinsverständnis. Die Erkenntnis dessen, »was ist oder wird« (*quae sunt atque fiunt*), ist für ihn bloße historische Erkenntnis (*cognitio historica*),[151] also philosophisch irrelevantes Tatsachenwissen – wie beispielsweise ein Sonnenaufgang. Man kann hier bereits die kantsche Unterscheidung von *quaestio facti* und *quaestio iuris* heraushören. Das Seiende ist bei Wolff das, was möglich ist, was existieren kann und dem Existieren nicht widerspricht.[152] Das philosophische Problem ist, »wie und warum sie [alle möglichen und wirklichen Seienden] möglich sind«.[153] Gegenstand der Ontologie ist das Seiende im Allgemeinen (*in genere*), »alles was seyn kann, es mag würcklich seyn oder nicht«,[154] und was dem Seienden allgemein zukommt.

Feuerbach hat sich von diesem begrifflich-abstrakten, nominalen und univoknivellierenden Seinsverständnis aus scotistischer Überlieferung betont abgesetzt. Wie weit er in seiner Kritik diesem gerecht wurde oder es verzeichnet hat, ist hier

---

149 F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. II, sect. 4, 1: *ens* […] *derivatur enim a verbo sum, estque participium ejus; verbum autem sum, absolute dictum, significat actum essendi, seu existenti; esse enim et existere idem sunt* […]; *significat ergo adaequate ens, id quod est.*

150 F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. II, sect. 4, 3: *Ens, et participium, et nomen*: *ens* […] *ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quae habet vel potest adaequate habere esse.*

151 Vgl. C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), § 3, 2.

152 C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 134 f., 115 f.

153 C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, § 1, 115.

154 C. Wolff, *Metaphysik*, § 16, 9.

nicht zu erörtern. Obgleich er ein ausgezeichneter Kenner neuzeitlicher Philosophiegeschichte war, hielt er das nominale Seinsverständnis irrtümlich für *das* Seinsverständnis der *»alten Metaphysik«*: »Das *Sein* der *Hegel'schen ›Logik‹* [der neuen Metaphysik] ist das *Sein der alten Metaphysik*, welches von allen Dingen *ohne Unterschied* ausgesagt wird, weil nach ihr *alle darin übereinkommen*, *daß sie sind*. Dieses *unterschiedlose Sein* ist aber ein *abstrakter Gedanke*, ein *Gedanke ohne Realität*.«[155] In ähnlicher Weise beurteilt er anschließend das farblose und völlig nivellierte *univoke* Existenzverständnis anderer Autoren: »Darin, heißt es z. B. in einer Metaphysik aus der Wolffischen Schule, stimmen Gott, die Welt, der Mensch, der Tisch, das Buch u. s. w. mit einander überein, daß sie [Seiende] sind. Und Christ.[ian] Thomasius sagt: ›Das Sein ist überall Einerlei. Das Wesen ist so vielfältig als die Dinge.‹ Dieses überall gleiche, unterschieds- und inhaltslose Sein ist nun auch das Sein der Hegel'schen Logik.«[156]

Feuerbach protestiert gegen eine metaphysische Rechtfertigung der existenziellen Zwiespältigkeit von individuellem Dasein und Wesen, Sinnlichkeit und Denken, Leib und Seele. Das Wesen ist nicht vom konkreten Dasein (Anwesen) im Gegenüber zu Anderen (Anwesenden) und die Welt des Denkens (*mundus intelligibilis*) nicht vom *Sein* der Sinneswelt (*mundus sensibilis*) abzulösen.[157] Er proklamiert dabei nicht einfach einen *metaphysischen* Vorrang der Existenz vor dem Wesen, des Einzelnen vor dem Allgemeinen; sein Denken kann nicht als bloße Umdrehung vorhergehender Positionen gewürdigt werden, sondern ist ein eigenständiger Versuch, das *verbale* und *partizipiale* Seins- und Weltverständnis im Horizont menschlicher *Sinnlichkeit* (2.2.5) und *Liebe* (2.2.6) neu zu erschließen.

2.2.5 *Die Wendung zur lebensweltlichen Sinnlichkeit im Miteinandersein*

Für das Seins-, Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis Feuerbachs ist die Frage, wodurch und wie *das*, *was ist* (das jeweilige individuelle Wesen, Seiendes), zugäng-

155 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 27, 310.

156 A. a. O., 310 f.; vgl. dort die Anm. auf S. 128. Bei der Metaphysik aus der wolffschen Schule dürfte es sich um J. G. H. Feder handeln (*Grundsätze der Logik und Metaphysik*, 1. Hauptstück, 1. Abschnitt, § 6, 228), wonach es keine befriedigende Definition von Wirklichkeit oder Existenz gebe: »Der Grund dieser Schwierigkeit liegt in der gar grossen Allgemeinheit dieses Begriffes, indem er auf die Urquelle des Seyns, und auf die entstandenen Dinge, auf die eigentlichen Dinge und auf die Beschaffenheiten angewandt wird.« C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunfft-Lehre*, 4. Hauptstück, § 13, 43: »Die *Existenz* aller Dinge ist einerley, aber das *Wesen* der Dinge ist so vielfältig, als viele Dinge seyn.«

157 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 42, 330.

lich ist, von größter Bedeutung. Den Zugang bildet unser leibhaftiger und (vor allem füreinander) sinnenhaft offener Aufenthalt in der gemeinsamen Lebenswelt. Auf die Themenkreise Sinnlichkeit, Miteinandersein und gemeinsame Mitgliedschaft in der Welt[158] sei hier in ihrer strukturellen Verschränkung kurz eingegangen. Sie enthalten auch eine Antwort auf die Frage, wie und wieso Feuerbach zur Grundlegung der Philosophie vom Menschen als Für-sich-Seiendem ausgeht.

Die aus der Welt her uns bekannte Individualität der Individuen ist in ihrem Dasein und als solche *nur* durch die (sogenannten inneren und äußeren) Sinne zugänglich. »Dasein, empirisches, wirkliches Dasein geben mir nur die Sinne.«[159] Bei der Erörterung der Subjektivität wurde schon darauf hingewiesen, dass es diesem Dasein darum geht, das, was ist, so wie es an ihm selbst ist, sein (walten) zu lassen und es sich durch die Sinne geben zu lassen und ihm nicht nur als leidenschaftlich ich-bezogenes Objekt der Vorstellung Geltung zuzugestehen. »Nimm die Dinge, wie sie sind, d. h., nimm dich selbst, wie du bist, denn wie du die Dinge nimmst, so nimmst du dich und umgekehrt.«[160] Nicht nur ich unterscheide mich von anderen Wesen außer mir (dem Nicht-Ich), sondern auch umgekehrt sie sich – gleich ursprünglich – von mir. Dieses Beisammen- und Miteinandersein stellt eine ›not-wendige‹ Erstgegebenheit dar und gehört daher in die Wesensbestimmung des Menschen. Die sinnliche Anschauung ist es, »welche uns die Individuen als Individuen, d. h. in ihrer Vielheit, Verschiedenheit, Individualität und Existenz offenbart«.[161]

Mit diesem Sichoffenbaren der Mannigfaltigkeit des Daseins und dem Offenbarsein von Existenz und Individualität ist wiederum das schon erwähnte vorbegriffliche und ursprünglich-ontologische Wahrheitsverständnis angesprochen. »Das Individuum ist unübersetzbar, unnachahmlich […], unbegreiflich, undefinierbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntnis. […] Die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne.«[162] »*Wahrheit*, *Wirklichkeit*, *Sinnlichkeit* sind identisch. […] Nur

158 Vgl. a. a. O., § 51, 340: »[…] denke *in* der Existenz, *in* der Welt als ein Mitglied derselben, nicht im Vacuum der Abstraktion, als eine vereielte Monade […]«!

159 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 342; vgl. a. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 103: »Nur durch die Sinne weiß ich, daß noch andere Wesen, andere Menschen außer mir sind, daß, wie sie von mir, so ich ein von ihnen unterschiedenes, individuelles Wesen bin.«

160 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf den ›Einzigen und sein Eigentum‹«, 433.

161 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 139.

162 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104.

durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinn gegeben.«[163] »Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* […] ist das Wirkliche *als Object des Sinns*, ist das *Sinnliche*.«[164]

Die der sinnenhaft gegebenen Wirklichkeit entsprechende Aufgabe der neuen Philosophie ist es, gegenüber einem von den »*wirklichen Dingen abgesonderten Denken*« *unter Führung der Sinne zu philosophieren*.[165] Die Philosophie teilt mit der Wissenschaft überhaupt die kritische Aufgabe, nicht »von den *sinnlichen*, d.i. *wirklichen* Dingen weg, sondern *zu ihnen hin zu kommen*«.[166] Die Vorwegnahme der phänomenologischen Maxime »Zu den Sachen selbst« ist hier offensichtlich, wobei die Sache des Denkens eben nicht die transzendentale Vernunft, sondern die Dinge sind, so »wie sie sind«, oder selbstständige Wesen, die »nicht durch mich, sondern durch sich selbst mir gegeben sind«.[167] *Sie* sollen gesehen, gehört, gefühlt werden, wie sie in Bezug auf sich *selbst* sind, nicht bloß so, wie sie uns aufgrund unserer Bedürftigkeit erscheinen.[168] Dazu müssen die Dinge »im *Original*, in der *Ursprache*«, also in dem, was *sie* uns sagen, zeigen und bedeuten, vernommen werden – ein Nebengedanke, der sprachphilosophisch von höchster Bedeutsamkeit ist.[169] Ebenso die leider hinsichtlich des Gabecharakters aller ›Dinge‹ folgenlos gebliebene Einsicht: »Ich sehe nur, was sich sehen läßt. Das sinnliche Wesen ist ein sich [mir] hingebendes Wesen […]; es ist kein Gegenstand der Werkthätigkeit, sondern ein Gegenstand der Anschauung. Was ich sehe, ist kein Verdienst von mir, sondern ein Geschenk, ein Glück für mich.«[170] Ist unser Weltaufenthalt ein sinnlich-leibhaftiger, dann fällt der Unterschied zwischen Sein (Wesen) und Schein (Erscheinung) »*innerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit selbst*«, begründet also nicht »zwei […] *Welten* – eine *übersinnliche*, welcher das Wesen, und eine *sinnliche* Welt, welcher der Schein angehört«.[171] »Das *Sinnliche* ist daher *nicht* das *Unmittelbare*« im Sinne außerphilosophischer, gedankenloser Selbstverständlichkeit, vielmehr kritisch vermittelte Unmittelbarkeit.[172]

---

163 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 32, 321.

164 Ebd.

165 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II: »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 145: »Die neuere Philosophie unterschied sich gerade dadurch von der scholastischen, […] daß sie dem von den *wirklichen Dingen abgesonderten Denken* gegenüber den Grundsatz aufstellte: ›*Duce sensu philosophandum esse*‹.«

166 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 43, 331.

167 Feuerbach, SW, Bd. 7: *Luther-Studien* (1844), 338.

168 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 43, 331: »Die Menschen sehen zuerst die Dinge nur so, *wie sie ihnen erscheinen*, nicht, wie sie sind, sehen in den Dingen nicht sie selbst, sondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eigenes Wesen in sie hinein.«

169 A. a. O., 332.

170 Feuerbach, SW, Bd. 7: *Luther-Studien* (1844), 338.

171 A. a. O., 330.

172 Vgl. auch a. a. O., 331.

Feuerbachs Diktion ist von seiner Polemik gegen die platonistische Zweiweltenontologie bestimmt, wenn er seine Auffassung plakativ als »Sensualismus« ausgibt oder Sinnlichkeit mit Wirklichkeit gleichsetzt.[173] Er stellt dies richtig, insofern er angibt, »Sinnlichkeit« meine nicht nur (vulgär sexuelle) »Begehrlichkeit«, weil »nicht nur der Bauch, sondern auch der Kopf ein sinnliches Wesen ist. Sinnlichkeit ist bei mir nichts andres als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebensoviel wie Wirklichkeit.«[174]

Sinnlichkeit wird vor allem verkannt, wenn man sie für den Lieferanten von Sinnesdaten (reinen Empfindungen und Wahrnehmungen) zum Aufbau einer intellektuell-geistigen Welt (von Begriffen und Bedeutungen) hält. Sinneserfahrung ist gewiss nicht die Wirkursache unserer Erkenntnis, denn erkennen müssen wir selbst, aber als zu überholender Anlass (*occasio*)[175] geistiger Erkenntnis ist sie unterbestimmt. Wenn *Anfang* phasenübergreifende Begründung und Eröffnung eines Ganzen ist, das mit einer ersten Phase, dem Beginn, in Erscheinung tritt, dann ist Sinnlichkeit *offener Anfang*, niemals nur Beginn und Vorläufer geistig bestimmter Erkenntnis. Leibhaftiges Dasein, wahrnehmendes Gegenwärtigsein im Gegenüber zu den sich selbst offenbarenden Wesen, ist innerhalb eines bestimmten Weltaufenthaltes die lebenslänglich den Erkennenden eigene Ursprungssituation.

Der Mensch erhebt sich im denkenden Verknüpfen des sinnlich Wahrgenommenen »in ein Ganzes, in einen [integrativen] Zusammenhang« des sinnlich Wahrgenommenen, das keine »andere [überirdische] Welt« bildet, vielmehr bleibt er »auf demselben Boden, auf dem Boden der Erde, der Sinnlichkeit stehen: er versetzt sich nur in das Bereich einer erweiterten, einer uneingeschränkten, universellen Sinnesanschauung«.[176] Ist er im *gewöhnlichen* Gebrauch seiner verschiedenen Sinne nur zerstreut und zersplittert da, so ist er im aufschließend-interpretierenden Denken gesammelt anwesend. Der Schlüssel für die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Sinne und des sie verbindenden Verstandes ist, dass der *ganze* Mensch denkt, nicht bloß das Ich. Du selbst bist es, der denkt, und »*du selbst*, nicht bloß dein

173 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 139: »*Sinnlichkeit* ist *Wirklichkeit*.«

174 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 19.

175 Als Beispiel für diese Auffassung sei hier Duns Scotus angeführt, Ord. I, dis. 3, p. 1, q. 4, nr. 234 (vgl. nr. 242, 245): *Intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione.* Ed. Vat., Bd. 3, 140 (147, 148).

176 Feuerbach, SW, Bd. 2: *Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*, 324.

Leib«,[177] bist beim sinnenhaft Gegebenen und Gedachten anwesend. Wir erwerben nie nackte Sinnesdaten, die wir nachträglich mit dem Verstand zu bedeutsamen Produkten verarbeiten, sondern wir gewahren einander in unserer »Individualität und Totalität«: ich selbst dich selbst, du selbst mich selbst. Wir sehen an dem, was ein Wesen den Sinnen offenbart (an »Gestalt, Bewegung und Lebensart«), was es ist. »Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gange. Wir kennen eine Person an ihren bloßen Tritten, noch ehe wir sie sehen. Und der Mensch teilt [dann] freiwillig dem Menschen durch das Organ der Rede seine innersten Gedanken, Gefühle und [sein] Verlangen mit.«[178] Auch »wider dein Wissen und Willen« spricht sich dein ganzes Menschsein aus: »nicht schon äußerlich im Gang, [auch] in der Haltung, in der Gebärde, im Blick, kurz im ganzen sinnlichen Wesen des Menschen«.[179]

In sinnenhaft-leibhaftiger Anwesenheit sind wir miteinander jeweils *selbst* gegenwärtig, sehen, hören und spüren wir einander leibhaftig, und das heißt *selbst* und *persönlich*. Feuerbach hat die Einsicht in die volle Leibhaftigkeit unseres Selbst- und Personseins, nach dem wir mit ›Wer?‹ und nicht mit ›Was?‹ fragen, phänomenal bemerkenswert getroffen, wenngleich er daraus keine Folgerungen für eine Neubestimmung des Personseins zog. Er argumentiert gegen die erkenntnistheoretische Trennung von Sinnlichkeit und Verstand sowie gegen ihre ontische Basis, die Trennung von Leib und Seele, durch Hinweis auf die Praxis, welche eine solche Trennung verneint: »Wenn uns z. B. ein geistiges Werk Verehrung für seinen Verfasser einflößt, so wünschen wir ihn persönlich kennen zu lernen; wir glauben nur dann erst *ihn selbst* zu kennen, wenn wir ihn gesehen und gehört haben; wenn wir ein geliebtes Wesen umarmen, so sind wir überzeugt, nicht sein Organ oder seine Erscheinung, sondern das Wesen selbst zu umarmen, überzeugt also, daß die Hände transzendentale Bedeutung haben, auf dem Gebiete der Praxis weiter reichen als auf dem Gebiete der [›begrifflichen‹] Theorie und Abstraktion.«[180]

Was Andere von dem, was sie gesehen und erlebt haben, uns mündlich oder schriftlich tradiert haben, enthebt »den Menschen der Nothwendigkeit unmittelbarer Anschauung«, d. h. auch der Notwendigkeit, Auge in Auge einander gegenüber zu sein, wobei die Gefahr besteht, dass »der Mensch sich den Sinnen entfrem-

177 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (18391846): »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 149 f.
178 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 138.
179 A. a. O., 139.
180 A. a. O., 140.

det [und] den Ursprung der Erkenntnis aus den Sinnen vergißt«.[181] Diese Gefahr des Vergessens der Gegenwart des sinnlich Gegenwärtigen liegt beispielsweise im Lesen, denn »hier ist das Auge nicht in seinem *esse* [in seinem Element, dem infiniten Zeitwort ›sein‹], es hat keine Objecte, die sich unmittelbar auf das Sehen selbst beziehen«; die Gefahr liegt aber ebenso im Gedächtnis, im Erinnern, wenn jemand sich nur vom Vergangenen, dem »Historischen«, in Beschlag nehmen lässt. Er vergisst »über der Vergangenheit die Gegenwart, über dem was nicht mehr ist, das was ist […:] das Lebendige, Sinnliche, Gegenwärtige, Unmittelbare, das Wahre, das Wesentliche«.[182] Wir begegnen hier der schon angesprochenen Spaltung in Sein und Wesen.[183] Aber dennoch ist »in der Erinnerung das Sinneswesen [noch da, und zwar als] Gedankenwesen, [denn in ihr ist] das leiblich Abwesende Gegenwärtiges […]. Was ich gesehen, das bleibt mein, ohne daß ich genötigt bin, an Ort und Stelle zu bleiben. Durch das Mittel der Erinnerung kann ich also, von Ort zu Ort wandernd, die Anschauung der Scholle, auf der ich geboren, zur Anschauung des Universums erweitern«, mich über die Schranke des »Lokalstandpunktes« zur geistigen Repräsentanz der Welt, des Universums erheben.[184] Es sind ja tatsächlich die sinnlich wahrgenommenen Gegebenheiten selbst, die sich in ihrer örtlichen und zeitlichen Anwesenheit innerhalb des Weltbereiches zeigen, den wir behalten haben, und die wir nun im Erinnern anwesend bleiben lassen.

Der Mensch, der andere Gegenden gesehen hat, ist somit »Repräsentant der Welt, des Universums«[185]; er ist daher nicht wie das Tier ein partikuläres, weil (lokal) beschränktes, unfreies (völlig bedürfnisgebundenes!), sondern ein uneingeschränkt freies und *universelles* Wesen.[186] Das heißt, er ist nicht das animalische Sinneswesen, dem die Vernunft aufgestockt ist (das *animal rationale*), denn er *»un-*

181 Feuerbach, SW, Bd. 2: *Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*, 324.
182 Ebd., 325.
183 Siehe dazu oben S. 165f.
184 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Wider den Dualismus«, 149. Der Raum des Gedächtnisses wird in diesem Zusammenhang auch als Schattenreich der Bilder vormaliger sinnlicher Wirklichkeit dargestellt. Von da aus ist es naheliegend, dass in Feuerbachs Zeitverständnis nicht die Verwandlung der *Anwesenheit* des wirklich Gewesenen in zukünftige Möglichkeiten gedacht wird, sondern Zeit bloß aus dem Vergehen des jetzt Gegenwärtigen, aus der metrischen Zeit verstanden wird, wenn er zum Beispiel sagt: »Das sinnliche Sein, das Dieses, vergeht, aber es kommt wieder [nur!] ein anderes Sein, das gleichfalls ein Dieses ist, an seine Stelle« (GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II: 44). Dieser Einengung der Anwesenheit auf das Jetzt-Anwesende, auf die zeitliche Gegenwart, entspricht der Ausfall einer Ontologie der Möglichkeit (des Seinkönnens), ein aktualistisches Wirklichkeitsverständnis, das gegen Feuerbachs eigene Intention die sinnenhafte Wirklichkeit verkürzt.
185 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (18461850): »Wider den Dualismus«, 149.
186 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 53, 342.

terscheidet sich *keineswegs nur durch* das *Denken* von dem *Thiere*. Sein *ganzes Wesen* ist vielmehr *sein Unterschied vom Thiere*«.[187] Der Mensch ist als ganzer Mensch, er denkt selbst und als ganzer. Sein Weltbezug beruht nicht auf besonderen, geistigen, transempirischen Vermögen in ihm (Vernunft und freiem Willen), auch nicht, so müsste man hier systemkonsistent ergänzen, auf einer apriorischen, transzendentalen Weltidee, sondern der Mensch ist, wie gesagt, »durch den Leib der ›*Welt offen*‹«.[188] Aber Leib ist nicht bloß etwas Ontisches im Gegensatz zur gleichfalls ontisch vorgestellten Geistseele, sondern ist im Sinne des anwesenden Menschen, insoweit er wahrnehmend in der Welt da ist, zu verstehen. Daher erheben sich ja die menschlichen Sinne über die tierische »Schranke der Particularität und seine [des Tieres] Gebundenheit an das Bedürfniß«. Der Sinn hat theoretische Bedeutung: »*universeller* Sinn ist *Verstand*« und »*universelle* Sinnlichkeit *Geistigkeit*«.[189] Der menschlichen Sinnlichkeit entsprechend, die »als existierende Einheit des Materiellen und Geistigen« definiert wurde, erstrecken sich Freiheit und Universalität des Menschen »über sein ganzes Wesen«. Das Denken ist »eine *nothwendige Folge* und *Eigenschaft* des menschlichen Wesens«, das nicht wie das Tier ein »partikuläres Wesen«, sondern eben »ein *universelles*« ist, das aus dem Miteinanderdasein in Weltoffenheit zu verstehen ist.[190]

Um zu ermessen, was dieses »*ganze Wesen*« (Sein!) des Menschen in seinem Weltverhältnis bedeutet, darf man nicht von einer isolierten Monade (bloß subjektiven Perspektive) ausgehen, sondern vom leibhaftigen Dasein im Gegenüber zu jeweils aus der Welt her gegebenen Wesen. Denn »die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir«,[191] der die Dinge auch sieht und der verstehen kann, wie ich sie sehe und verstehe. Daher ist Wahrheit ursprünglich nur

187 Ebd., 341. Die Behauptung Heideggers (GA, Bd. 8: *Was heißt Denken?*, 152), »alle Anthropologie bleibt von der Vorstellung des Menschen als Lebewesen geleitet«, ist in ihrer Allgemeinheit nicht haltbar, da gerade Feuerbach den Menschen nicht bloß als *Lebewesen* vorstellt, sondern als das *Menschenwesen* zu denken sucht. Vgl. auch GA, Bd. 6.2: *Nietzsche* II, 172, wo Heidegger darauf hinweist, dass »das Wesen des Menschen niemals *zureichend* ursprünglich [aus dem Sein] bestimmt sein [kann] *durch die bisherige, d. h. metaphysische Auslegung* des Menschen als animal rationale, mag man dabei die rationalitas (Vernünftigkeit und Bewußtheit und Geistigkeit) in den Vorrang setzen oder die animalitas, die Tierheit und Leiblichkeit, oder mag man zwischen beiden je nur einen erträglichen Ausgleich suchen«. Wenigstens tendenziell überschreitet Feuerbach die platonistisch meta-physische, d. h. ontisch-dualistische Grundkonzeption des Menschen.

188 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹«, 151.

189 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 53, 342.

190 A. a. O., 341 f.

191 A. a. O., § 41, 330.

in der kommunikativen »Verbindung«, im »*Dialog zwischen Ich und Du*« möglich.[192] »Wir werden nur durch den andern […] der Wahrheit unsrer eignen Sache bewußt und gewiß. Was wahr, ist weder mein noch dein ausschließlich, sondern *allgemein*. Der Gedanke, in dem sich *Ich* und *Du* vereinigen, ist ein *wahrer*.«[193] Damit soll nicht gesagt werden, dass Übereinstimmung in den Gedanken, dass Konsensfähigkeit ein Wahrheitskriterium ist, sondern dass sich im Offenen personaler Kommunikation, gegenseitiger gemeinsamer Ansprechbarkeit Wahrheit ereignet.

Die Menschen gehören sinnlich-leibhaftig durch Zeugung zueinander, nehmen einander wahr und denken miteinander, sie vereinigen sich im Mitteilen und im Mitgeteiltsein ihrer Wahrheit; das impliziert, dass »das wichtigste, wesentlichste Sinnenobject des Menschen der *Mensch selbst* ist, daß nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewußtseins und Verstandes sich entzündet«.[194] Hier ist »das Auge […] in seinem *esse*«! Besteht das Mensch-sein eigentlich nur im Sich-zueinander-Verhalten, dann war die bisher erarbeitete Wesensbestimmung des Menschen, die das individuelle Wesen des Menschen hervorkehrte, nur positiv, nicht aber exklusiv richtig; sie muss ergänzt werden im Blick auf die Zusammengehörigkeit aller Menschen, die in der personal-dialogischen Beziehung ihr reales Fundament hat. Feuerbach hat das in dem wirkungsgeschichtlich so bedeutsam gewordenen Grundsatz ausgesprochen: »Der einzelne Mensch *für sich* hat das *Wesen* des Menschen [… nicht] *in sich* […]. *Das Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität* des *Unterschieds* von Ich und Du stützt.«[195] Durch das wesenhafte Sein füreinander, das sich in der wechselseitigen Ansprechbarkeit mit »Du« bekundet, sind die Einzelnen jeweils »*für sich*« mehr als nur bloße Individuen oder Ich-Sagende bzw. selbstbewusste Persönlichkeiten.

Die Wesensnotwendigkeit des Miteinanderseins im Verhältnis von Ich und Du wird aber noch durch den »Geschlechtsunterschied« gesteigert, der sich ja »nicht nur auf die Geschlechtsteile beschränkt«, sondern den *ganzen Menschen* durchdringt: »Das wirkliche Ich ist nur weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das.«[196] Dem Selbstverständnis als Geschlechtswesen geht der Bezug zum anderen Geschlecht und von ihm her sogar voraus, denn »ich bin ja nur Mann, weil ein

192 A.a O., § 62 und 63.
193 Vgl. dazu besonders: Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 16–62, hier 29.
194 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 41, 330.
195 A.a.O., § 59, 344.
196 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 173.

Weib ist, bin nicht nur ›a posteriori‹, bin ›a priori‹, vom ersten und letzten Grund meines Daseins aus, bin wesentlich ein mich auf ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung. Und ich denke nur vermittelst meines Verstandes als Grund meiner Geschlechtsempfindung ein Wesen andern Geschlechts außer mir, weil an und für sich schon von Natur aus, unbewußt, vor dem Verstande mein Wesen als Grund seines Daseins ein anderes Wesen voraussetzt. Mein verständiges Außermichsetzen ist nur eine Folge dieser physikalischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewußtsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern ein auf anderes gegründetes Wesen.«[197]

Mit der aus der sinnlichen Existenz geschöpften dialogisch-kommunikativen und physisch-generativen Wesensbestimmung des Menschen wird die dem Menschen eigene *Weltoffenheit* neu bestimmbar. »Welt oder Natur […] ist uns nicht gegeben durch das Denken, wenigstens das meta- und hyperphysische […]; sie ist uns gegeben durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne. Für ein abstraktes, nur denkendes Wesen existiert kein Licht, denn es hat keine Augen, keine Wärme, denn es hat kein Gefühl, existiert überhaupt keine Welt, denn es hat keine Organe für sie […].«[198] »Offen steht die Welt nur dem offenen Kopf, und die *Oeffnungen des Kopfes* sind nur die *Sinne*« – man denke nur an den unser Erdenrund überwölbenden blauen oder nächtlichen Himmel und die Umgebung, für die wir stets ringsum horchend offen sind. Diese »Anschauung« der Welt ist keine a priori vorentworfene Ganzheit aller in ihr möglicherweise vorkommenden Gegenstände der Erfahrung, keine transzendentale Weltidee, sei sie bloß regulativ oder spekulativ, keine Weltanschauung oder ein Weltbild, das zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt vermittelt, sondern Innesein des Offenen der Welt, allerdings in der Gestalt der Abhängigkeit von ihr. Ihr entspricht der Mensch als universelles, weltoffenes Wesen, was er nur in Gemeinschaft, im Offensein füreinander ist.

Welt als »der Inbegriff der Wirklichkeit«[199] ist auch keine ontische Weltidee (die Vorstellung der Gesamtheit aller Seienden), weil sie eine einzige, uns selber *gemeinsame* Welt, *unsere* Welt ist. Wir sind immer schon ›durch-ein-ander‹ gehalten, uns zur Welt zu verhalten, und zwar not-wendig: »Bedürfte ich nicht des Menschen, bedürfte ich nicht der Welt.«[200] Da jede und jeder »ein auf andere gegründetes Wesen« ist, geht uns der Weltbezug im Bezug zum Mitmenschen auf. Daher verstehen

197 A. a. O., 172 f.
198 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Das Wesen der Religion«, 28 f.
199 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 332.
200 A. a. O., 165.

wir uns auf ein *Sein in der Welt* in der Öffnung, Offenbarkeit und im Offensein mit- und füreinander. In leibhaftiger Gegenwart und im Gegenübersein vermögen wir den jeweils Anderen in seinem Selbstsein und Weltbezug als ihn selbst hervortreten zu lassen und dürfen so liebend teilhaben und anteilnehmen an seinem Dasein im Verhältnis zur Welt: »Der *andere* Mensch ist das [Liebes-]Band zwischen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von andern Menschen mich abhängig fühle […]. Ich versöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den anderen Menschen. Ohne den andern wäre die Welt für mich nicht nur tot und leer, sondern auch sinn- und verstandlos. Nur an dem andern wird der Mensch sich klar und selbstbewußt; aber erst wenn ich mir selbst klar [werde], wird mir die Welt klar. […] Der *erste* Gegenstand des Menschen ist der Mensch. […] Das Bewußtsein der Welt ist also für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du.«[201]

Durch die Wendung zur sinnlich-leibhaftigen Existenz im Sein füreinander kommt für Feuerbach ein ontisch-materialistisches Welt- und Naturverständnis nicht mehr infrage. Dieses definiert Welt als Gesamtheit aller materiellen Seienden unter Abstraktion von unserem sinnlichen Offenständigsein in einer Welt, die uns offensteht. Die Materialität der Natur wird dagegen im Horizont der Lebenswelt, »im Medium der anthropologischen Wirklichkeit«, ausdrücklich »praktisch-geschichtlich« verstanden.[202] Wohl besteht die »Einheit der Welt« in den Zusammenhängen der Mannigfaltigkeit des Materiellen, die in besonderen Formen und aus individuellen Wesen besteht,[203] aber »Natur ist alles, was dem Menschen […] unmittelbar sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist. […] Natur […] ist alles, was du siehst und [was] nicht von menschlichen Händen und Gedanken herrührt. […] Natur ist das Wesen oder der Inbegriff der Wesen und Dinge, deren Erscheinungen, Äußerungen oder Wirkungen, worin sich eben ihr Dasein und Wesen offenbart.«[204]

2.2.6 *Die Liebe als der Sinn von Sein*

Die Liebe als Selbstliebe ist das Herz des Menschen (a). Sie wird im Rückgang auf die menschliche Natur ontologisch als Naturnotwendigkeit begründet (b), und zwar als die den wollenden Menschen motivierende Entfaltung seiner Bedürfnisse

201 Ebd., 165 f.

202 Zu Feuerbachs Stellung in der Geschichte des Materialismus vgl. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 127–154, hier 153, 136.

203 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 134, 147.

204 A. a. O., 104 f.

(Empfindungen, Gefühlsbewegungen, Affekte, Leidenschaften, im Anschluss an *Fichte* »Triebe« genannt[205]). Liebe ist (c) im Rahmen der in den Bedürfnissen sich äußernden Naturnotwendigkeiten der wohlwollende und wohltuende Wille, womit ontologisch das naturgemäße Gute angesprochen wird. Feuerbach untergräbt auch hier den idealistischen Dualismus von sinnlichen Naturtrieben und geistigem Willen, der unabhängig und frei gegenüber »allen sinnlichen Triebfedern« ist und der die »Oberherrschaft« über die sonst zügel- und schrankenlosen Naturtriebe (sich zu erhalten) ausüben *soll*. Es ist wichtig zu sehen, dass er damit die idealistische Auffassung nicht einfach umkehrt, was nichts anderes hieße, als an der dualistischen Voraussetzung weiter festzuhalten und die sinnlichen Naturtriebe gegen die Ohnmacht des Geistes zu inthronisieren. Vielmehr sucht er, wenngleich auch recht problematisch (d), das Phänomen der Liebe aus der Sicht seiner dialogischen Anthropologie neu zu bestimmen. Wir sind immer selbst an der Seinsfrage beteiligt, primär nicht theoretisch, sondern praktisch: »Die Frage vom Sein ist eben eine practische Frage, eine Frage, bei der unser Sein betheiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben.«[206] Engagierte Teilnahme am Sein ist Liebe. In ihr geht es uns in höchster Weise um unser Sein; sie ist seinserschließend und am Sein interessiert, weil es gut ist, menschlich zu sein (e).

a) Liebe als das Herz des Menschen

Liebe ist zunächst eine *Empfindung*. Das besagt zweierlei: Empfindungen sind einerseits sinnliche Weisen des Hinnehmens, die Feuerbach nicht vom Denken absetzt. Darum kann er das Empfinden auch im weitesten Sinne fassen, sodass es auch das Denken einschließt als »ein erweitertes, auf Entferntes, Abwesendes ausgedehntes Empfinden«.[207] Empfinden heißt vernehmendes Offenständigsein für An- und Abwesendes in seinen Bezügen zur Welt (Natur). Mir ist »durch die Liebe, durch die Empfindung überhaupt Sein im Unterschied vom Nichtsein« und ebenso »nur durch sie ein Objekt im Unterschied von mir gegeben«.[208] Daher sind menschliche Empfindungen nicht nur subjektive Zustände oder Weisen des Sichfühlens, sondern sie haben »ontologische, *metaphysische* Bedeutung«.[209] Anderseits gelten Empfindungen als Gefühle, gefühlvolle Gemüts- und Herzensbewegungen, denn gefühlt wird mit dem Herzen bzw. dem Gemüt. Und damit

205 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 54.
206 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 38, 313.
207 Feuerbach, SW, Bd. 10: *Nachgelassene Aphorismen*, 298.
208 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 323.
209 A. a. O., 324.

wird im Phänomen der Liebe das Leiblichsein des Menschen in ›physiognomischer‹ Hinsicht thematisiert.

Feuerbach setzt ein *physiognomisches* Verstehen als selbstverständlich voraus, das als ein Gewahren der in Kopf, Herz (Brust) und Magen (Bauch) gegliederten Leiblichkeit im Blick auf die entsprechenden Existenzweisen und Ansprechbarkeiten für das, was uns aus der Umwelt und Mitwelt her begegnet, beschrieben werden kann. Das Herz meint physiognomisch nicht primär einen Teil des Menschen, ein physiologisches Organ, und nur sekundär, also bloß metaphorisch oder symbolisch, etwas Seelisches oder Geistiges. Umgekehrt meint das Herz aber auch nicht primär etwas Geistiges im Menschen, dessen Innenleben oder Gesinnung. Das Herz kann erfahren werden als personale Mitte des *ganzen* Menschen und seiner Lebenswelt, von der sein *ganzes* Verhalten, vor allem das passiv-empfangende sowie auch, zusammen mit dem Kopf, das aktive ausgeht und verständlich wird. »Das Herz ist kein besondres Vermögen – das Herz ist der Mensch, *der* und *sofern* er liebt.«[210]

Der phänomenologische Blick Feuerbachs erfasst das Herz noch vor der Aufspaltung in Leib und Seele, vor jeder Psycho-Somatik, und er versteht es zudem von vornherein aus dem existenziellen Bezug zum jeweils eigenen Sein und Wesen: »Nur wo Dein Herz [ist], *da bist Du*. Aber alle Wesen sind […] gern da, wo, und gern das, was sie sind.«[211] Am Ort, wo sich dein Wesen befindet, dort bist du in der Mitte deines Wesens. »Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen stammt.«[212] Das Herz ist das Prinzip, der Quellgrund des eigenen Seins; der Mensch lebt und liebt aus dem Herzen und hat im Herzen sein Leben, sein Sein. Liebe ich nicht, dann habe ich kein Herz, »die Liebe nur ist das Herz des Menschen. […] Was ich also liebe, das ist mein Herz, das ist mein Inhalt, das ist mein Wesen [Sein]«.[213]

Feuerbach stellt Herz und Kopf polar einander gegenüber, ihm geht es um eine »vernünftige Einheit von Kopf und Herz, von Denken und Leben«, von Theorie und Praxis.[214] Aus unserer Selbsterfahrung leibhaftiger Anwesenheit wissen wir, dass

210 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 139.

211 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 27, 311.

212 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 140.

213 Die »*Liebe des Menschen zu sich selbst*« (a. a. O., 116) aufgrund der Liebenswürdigkeit des eigenen Wesens im Herzen kompensiert gewissermaßen ein Defizit vulgärchristlicher bzw. augustinischer Liebeslehre, die undifferenziert Selbstliebe (*amor sui*) und Liebe zu Gott (*amor Dei*) einander gegenüberstellt. Siehe dazu oben Bd. II/1: Erster Hauptteil, 3. Kap., 1.3. Auf die Widersprüchlichkeit einer Selbstliebe bei Feuerbach, die sich einerseits die Anderen gewissermaßen einverleibt, in ihnen nur sich selbst (das *eigene* Herz und das *eigene* Wesen) findet und dadurch das *eigene* Dasein bloß vermittels der Anderen expandiert und die trotzdem andererseits offenherzig und uneigennützig Anderen um ihrer selbst willen *wohlwill*, wird noch einzugehen sein.

214 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 57, 344.

wir *mit* dem Kopf denken und im Brustbereich, im Herzen, um das Lebendigste und Intimste, »das Leben des Lebens« wissen, der Liebe inne sind.[215] Kopf und Herz sind die »wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie«.[216] Wir haben ein Herz, weil wir leibhaftig Liebende sind. »Ohne Liebe kein Herz.«[217]

Das Herz (in der Einheit mit dem Kopf) ist »das philosophische, das rationalistische, *weltoffne*, *sonnenklare* Gemüt«.[218] Das Gemüt ist »das Selbstgefühl der Individualität«,[219] das an sich still in sich gekehrt nicht über sie hinausreicht. Der Mensch kann im Gemüt krank sein und »seine eigenen Gefühle zum Maßstab dessen, was sein soll«, machen.[220] Er verabsolutiert seine Subjektivität, verschließt sich irrational der Welt und strebt insgeheim nach einer Allmacht, welche die seiner inneren Welt entgegengesetzte äußere Welt in ihren Gegebenheiten als nichtig herabsetzt.[221] Der Mensch kann das Gefühl haben, »unendlich zu sein«, ohne dass die endliche Vernunft mitkommt. Aber es ist so, dass »das Gefühl, das Herz des Menschen als eines Vernunftwesens […] nur das wahrhaft vernimmt und versteht, wofür er Herz, Gefühl hat«.[222] Das Gemüt ist »das mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz«; dagegen ist das Herz »*im Einklang mit der Natur* […] das *objektive*, *realistische* Gemüt«.[223] Feuerbach spricht dem Gemüt, insofern es das »trostreiche«, »träumerische«, »mystische«, »dunkle« (und nicht »*sonnenklare*«) Herz ist, jeden Welt- und Wirklichkeitsbezug, ja sogar die physiologische Naturbasis ab.[224] Dem entspricht systemkonsistent, dass er das Vermögen des Gemüts, die Einbildungskraft, nur als ein subjektivistisch und willkürlich vorstellendes Vermögen deutet, worauf später noch eingegangen werden muss.

Die uns bewegende Liebe als das Herz des Menschen ist uns im Gefühl erschlossen. Dass es sich bei dem, was wir lieben, um das eigene Herz und das eigene Wesen als das »Prinzip des Lebens« handelt, zeigt sich uns beim Verlust eines geliebten Menschen, der mit Trauer und dem Schwund an Lebenslust einhergeht.[225] Empfin-

215 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104: »Die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens ist die Liebe; aber die Liebe ist […] die Quelle von der Gewißheit und der Realität des Individuums.«
216 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 254.
217 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 138 f.
218 A. a. O., 482.
219 A. a. O., 475.
220 A. a. O., 243.
221 Vgl. a. a. O., 226.
222 A. a. O., 480 (2. Aufl.).
223 Ebd.
224 A. a. O., 581 f.
225 A. a. O., 118.

dungen des Herzens, Gefühle haben ja ein ›Wofür‹ des Gefühlhabens, sie erschließen unmittelbar, wie es einem geht und wie es um eine(n) steht, d. h., sie erschließen die Verfassung, den Zustand (lat. *status*), in dem sich jemand befindet, also das Sein und Wesen des Menschen. Gefühl und Empfinden sind daher ontologisch aufschlussreich. »Das Gefühl meiner selbst ist stets das Gefühl […] eines bestimmten Zustandes meines [ganzen] Seins und Wesens; nie habe ich ein isoliertes, abstraktes Selbstgefühl meiner als eines immateriellen, vom Leib unterschiedenen, einfachen Wesens oder Ichs, nie habe ich gedacht ohne Kopf, nie gefühlt ohne Herz.«[226] Der Mensch entscheidet im Handeln immer über »Wohl und Wehe«, »wo es sich um sein Interesse, sein Wohl und Wehe oder gar um Sein oder Nichtsein, wenn auch nur ein bestimmtes Sein oder Nichtsein, handelt«.[227] Von da aus wird die von Feuerbach dem Empfindungsleben zugeschriebene »ontologische [und] *metaphysische* Bedeutung« noch zur Sprache kommen.

Auch auf die basale Bedeutung des den ganzen Menschen und sein Weltverhältnis bestimmenden Verdauungstraktes ist aus der Sicht Feuerbachs noch hinzuweisen: »Wo nichts im Magen, ist auch nichts im Kopf«[228] – oder radikaler formuliert: Wer nichts zum Leben hat, kann auch nicht sein. Diese Sätze halte ich heute mit Blick auf alle Betroffenen und auch angesichts weltweiter Verantwortlichkeiten keineswegs für trivial. »Die erste Bedingung, daß du etwas in dein Herz und deinen Kopf bringst, ist, daß du etwas in deinen Magen bringst.«[229] »Eine Existenz ohne Magen, ohne Blut, ohne Herz, folglich zuletzt auch ohne Kopf ist eine höchst zweifelhafte Existenz, eine Existenz, die mir nicht die Gewißheit *meiner* Existenz gibt«, d. h., sie wird bloß gedanklich festgestellt, nicht aber von ihrer Basis her im leibhaftigen Anwesen vollzogen.[230] So sehr der Magen ein besonderes Organ des Menschen nennt, meint er nicht nur ein partikuläres Vermögen der Verdauung, sondern den Menschen, *der* und *sofern* er der Welt offen ist und mit der Natur im Stoffwechsel steht. Dieser umfasst, was gegessen und getrunken, was dabei »mit den Sinnen« erlebt wird, auch die Luft, die geatmet wird, kurz: die Gesamtheit der Naturabhängigkeit, auch der gemeinschaftlichen. Denn auch der Säugling »saugt in der Milch das Blut, das Wesen der Mutter […] in sich auf«, was Feuerbach in einer von *Jakob*

226 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1946–1850): »Wider den Dualismus«, 129.
227 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 88.
228 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Die Naturwissenschaft und die Revolution« (1850), 359. Es handelt sich hier um eine ausführliche Buchbesprechung von J. Moleschotts *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, Erlangen 1950.
229 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Die Naturwissenschaft und die Revolution«, 359.
230 A. a. O., »Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie« (1846), 231.

Moleschott übernommenen Wendung ausdrückt, nämlich »daß sich das Wesen der Mutter auch durch die Milch dem Kinde mitteilt«.[231] Dass »es ist, was es ißt, und ißt, was es ist«,[232] ist daher mehr als ein Wortspiel und will auch metaphorisch verstanden werden, d.h., es hat (für einen bestimmten Leserkreis formuliert) »nicht nur eine körperliche, sondern auch geistige Bedeutung«.[233]

b) Liebe als Naturnotwendigkeit und Naturbedürfnis

Im Empfindungsleben gewahren wir die Bedürfnisse der menschlichen Natur, die auch immer damit zusammenhängen, dass wir des Seins Anderer bedürfen, auf Andere angewiesen sind und sie brauchen. Der ganze Mensch existiert in leibhaftiger Weltoffenheit ›passiv‹. Das besagt hier nicht, dass er bloß Veränderungen mit sich geschehen lassen würde, sondern vielmehr, dass er zutiefst *bewegt*, also leidenschaftlich ergriffen und affektiv betroffen ist, und er ist dies, weil er zugänglich, offen und empfänglich ist für eine Ergänzung, für Bedürfniserfüllungen, auf die hin er von Natur aus angelegt ist. Die sinnliche Empfänglichkeit (die »*Passion*« des Herzens) ist die »Quelle aller [bedürfnisbefriedigenden] Lust und [bedürfnisweckenden] Not«.[234] »Nur das *notleidende* Wesen ist das *notwendige* Wesen«, das die Not (willentlich und vernünftig befriedigend!) wenden kann.[235] Die menschliche Natur regiert durch die Macht der Not bis in das Schicksal der Staaten hinein.[236] Der Mensch zeitigt sein Wesen vermittels einer Vielfalt lebensnotwendiger Bedürfnisse und Triebe, die ihm zur Selbsterhaltung und Erhaltung der Gattung dienen. Der Selbsterhaltungstrieb besitzt bereits in sich »Maß und Ziel« und widerspricht daher nicht dem Willen durch Zügel- und Schrankenlosigkeit; er »erstreckt sich nicht weiter als sein Selbst oder Gut, das er zu seinem Selbst rechnet«; es geht dem Menschen in ihm um »Leben und Selbstsein«, die untrennbar sind.[237] Dem Selbsterhaltungstrieb steht der Geschlechtstrieb als »der stärkste

231 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Die Naturwissenschaft und die Revolution«: »Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt«, 48. Zur ernst zu nehmenden Bedeutung dieses Spätwerkes vgl. H. Hüsser, *Natur ohne Gott*, 144–156.
232 Ebd.
233 A. a. O., 45 f.
234 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 254.
235 A. a. O., 253.
236 Vgl. a. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850) : »Ergänzungen und Erläuterungen zum ›Wesen der Religion‹«, 92.
237 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 55 und 61.

Naturtrieb«[238] zur Seite. »Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche.«[239]

Als »Trieb der Triebe« wird jedoch der Glückseligkeitstrieb angeführt.[240] »Glückseligkeit […] ist […] der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins, wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe ungehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt.«[241] Triebe werden ja nach dem benannt, »worein der Mensch sein Glück setzt«.[242] Das Verlangen (das praktische Ausgerichtetsein) auf Glückseligkeit stellt keinen numerisch neuen Trieb dar, der zur Selbst- und Arterhaltung hinzugezählt werden könnte, da es in allen Trieben und Bedürfnissen um das Glücklichsein, den »Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins«, geht. Unbefriedigende Zustände stimmen uns unzufrieden, missmutig, traurig oder machen uns unglücklich. Daher gilt: »[…] wo aber kein Glückseligkeitstrieb, [ist] kein Trieb überhaupt«.[243] »Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will«, denn »nur Glücklichsein ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein«.[244] Was wir verlangen, ist, in Liebe zu sein. Nicht der Lustgewinn oder das Sichgenießen ist das, was unser Glück ausmacht. Das, worüber wir letztlich »glückselig«, d. h. im gesteigerten Sinne glücklich[245] sein können, ist das Sein, dem nichts (kein Gut) abgeht, ist bejahtes, »gewolltes, geliebtes Sein«.

c) Grundlagen feuerbachscher Ethik: Liebe als Wille und Wohlwollen

Die als Empfindung, Gefühl, Affekt, Trieb, Bedürfnis, Leidenschaft benannten Phänomene werden nicht als isolierte, partikuläre innerpsychische Vorkommnisse oder Vermögen, die zudem der sinnlichen, dem Geistigen unterlegenen Sphäre des Menschen angehören, missdeutet, sondern als Weisen gesamtmenschlichen Motiviertseins gesehen, in denen es der Existenz wollend und willentlich um uns und Andere, um unsre Welt, um das der menschlichen Natur entsprechende Sein und

238 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 176.
239 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 77.
240 A. a. O., 70.
241 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 231.
242 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 70.
243 Ebd.
244 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus‹, 230 f.
245 Ebd., 231.

Seinkönnen geht. Wir erfahren uns gewissermaßen schon ›draußen‹ in der Welt *anwesend*, und zwar gegenüber dem aus der Welt her uns als Du begegnenden Anderen. Hierbei zeigen sich die Triebbedürfnisse immer nur als motivierende Seinsweisen des ganzen, des *wollenden Menschen*, denn der Wille ist nichts anderes als der räumlich und zeitlich gebundene, »wollende Mensch«, der insofern frei ist, als er »jedem naturgemäßen Trieb und Bedürfnis sein Recht, seine Freiheit, d.h. seinen gebührenden Spiel- und Zeitraum« in der Welt gewährt.[246]

Insofern der wollende Mensch der Liebende ist, ist Liebe »der sinnliche, affektvolle, aber ebendeswegen der wahre, herzensgründliche, radikale Wille des Menschen«.[247] Im Willen der Liebe (im Gegensatz zum bloß fantasierten übersinnlichen Willen) werden wir dessen inne, dass er im Herzen zu seinem Grund kommt und so seine Wurzeln in Affekten, in Leidenschaften, in den Notwendigkeiten und Bedürfnissen der menschlichen Natur hat. Der Wille ist der »affektvolle« Wille: Lässt er sich auch nicht von leidenschaftlicher Gemütsbewegung scheiden, so doch von ihr unterscheiden, denn die unabhängige, naturbestimmte Kraft der Bedürfnisse, von denen er abhängt, ist ihm zur verantwortlichen Verwaltung übergeben. Empfindungen, Affekte, Triebe und Bedürfnisse bedingen den wollenden Menschen. Feuerbach sucht »die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge« zu fassen: »Was will, will nur […,] was ihm nützlich, heilsam, gut ist, was ihm wohl- nicht übeltut, was sein Leben fördert und erhält, nicht beeinträchtigt und zerstört, seinen Sinnen gemäß, nicht zuwider ist, kurz, was es glücklich, nicht unglücklich, nicht elend macht. Ja Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein Wollen ist […] unzertrennlich, ja wesentlich Eins. Der Wille ist Glückseligkeitswille.«[248] »Das Verlangen nach Glückseligkeit ist dem Willen nothwendig, liegt im Wesen desselben, läßt sich nicht von ihm hinwegnehmen.«[249] Das Ergebnis dieses phänomenologischen Aufweises lautet kurz zusammengefasst: »Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung.«[250]

Wenn Feuerbach sagt, der Wille ist »die Bejahung des Glückseligkeitstriebes«, die verantwortlich die Motive abwägende Ausübung des Naturverlangens, dann akzentuiert er nicht die Selbsthaftigkeit im Phänomen des freien Willens (die

---

246 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 62–67.
247 A. a. O., 63.
248 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 230.
249 A. a. O., 233.
250 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 68.

Selbst-Bestimmung in der Wahl- und Entscheidungsfreiheit oder das Selbst-anfangen-Können), sondern das ureigenste Seinkönnen überhaupt und das Etwas-sein-Können (z. B. das Vermögen zu haben, Kinder zu zeugen, oder ein Musiker sein zu können). Man könnte hier von Wesensfreiheit oder fundamentaler Freiheit reden, die in negativer Hinsicht unbehindert und damit frei von wesensfremden Mächten und Zwängen ist und in positiver Hinsicht darin besteht, dass wir uns gemäß den eigenen, real not-wendigen, uns vor- und aufgegebenen Seinsmöglichkeiten unseres (verbal verstandenen) Wesens verhalten können, dürfen und daher bestimmen (motivieren) lassen sollen: »[…] der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten. […] ich will Musiker werden, aber dieser Wille ist, wenn er begründeter und ebendeswegen erfolgreicher Wille ist, nur in Offenbarung meines Talents zur Musik. […] Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille.«[251] Mit der im jeweiligen Sein gründenden Möglichkeit, glücklich zu sein, mit diesem Seinkönnen, insoweit es *vernünftig* erhoben und *willentlich* bejaht werden kann, betreten wir den Boden der *Moral*, und zwar mit weitreichenden *ontologischen* Implikationen. Feuerbach wendet sich in seiner Moralphilosophie gegen eine von *Kant* und *Fichte* herkommende Pflichtethik, die das Können im sittlichen Sollen begründet, und sagt: »›Ich kann, was ich will‹, aber nur, wenn und wofern ich will, was ich [sein] kann.«[252]

Was Feuerbach positiv andenkt, kann oberflächlich gesehen als Verknüpfung ethischer Überlegungen einer naturrechtlich orientierten Liebesethik mit dem sogenannten Eudaimonismus eingeordnet werden: »Die Liebe ist [einerseits] ›guter Wille‹, aber dieser gute Wille will nur das Wohl der geliebten Person; sie [die Liebe] ist [andererseits] der Glückseligkeitstrieb des Menschen, der aber nur in und mittelst der Befriedigung des Glückseligkeitstriebes des andern sich selbst befriedigt. Die Liebe verlangt Gegenliebe, d.h. Liebe für Liebe.«[253] Wie passt Selbstbefriedigung mit der Liebe zusammen, die »nur [!] das Wohl der geliebten Person« will? Wenn die Glückseligkeit immer nur die meinige und eine egoistische ist – was auch mein Recht sein soll –, wieso bestimmt oder verpflichtet mich mein Glückseligkeitstrieb, Andere anzuerkennen?[254] Wie kann das Glückseligkeitsverlangen eine Moral der Pflichten gegen Andere begründen? Das Streben nach Glückseligkeit

251 A. a. O., 59; vgl. 96.
252 A. a. O. 59.
253 A. a. O., 77.
254 Vgl. Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 273.

kommt gewiss jeder Person zu. Was lebt und will, will sich im Sein behaupten.[255] Aber wieso soll »das heilige Naturrecht des Glückseligkeitstriebes«[256] *jeder* Person in gleicher Weise zugestanden werden? Ohne oder gegen alle eigene Neigung kann ein solcher arroganter moralischer Imperativ doch nicht mehr als ein »Optativ«, ein »sehr bescheidener frommer Wunsch« sein?[257]

Eine Antwort auf diese Fragen liegt in der dialogischen Anthropologie Feuerbachs. Seiner Meinung ist das Problem schon längst, nämlich durch »die Natur [des Menschen] selbst, entschieden und gelöst«:[258] »Von Moral kann nur da die Rede sein, wo das Verhältnis des Menschen zum Menschen, des Einen zum Anderen, des Ich zum Du zur Sprache kommt.«[259] Vom Leben im Mutterleib an sind wir nur miteinander glücklich, beruht das Glück (in der Familie, in der Gesellschaft, in der gemeinsam konstituierten Welt als Mitwelt) auf dem Sein mit- und füreinander: »Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir.«[260] Die Natur hat keinen »einseitigen und ausschließlichen, sondern [einen] auch zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht«.[261] Daher kann wahres Glücklichsein nicht in der absoluten Selbstbehauptung des Individuums bestehen, sondern nur im Lieben (jemandem gut sein und wollen, dass er glücklich sei) und im Geliebtwerden (und im Lieben, geliebt zu werden). Es soll also mein Glückseligkeitstrieb »mit dem Glückseligkeitstrieb anderer in Einklang« gebracht werden.[262] Es ist die Selbstliebe, die ich als wohlbegründeten Eigennutz und Selbstbejahung auch der/des Anderen erfahre, die mir diese Pflicht zur Anerkennung *uneigennützig* abfordert.[263] »Gut ist die Bejahung, böse die Verneinung des Glückseligkeitstriebes.«[264] Jenseits der kantischen Autonomie und Heteronomie findet auf diese Weise gerade das natürliche Glücksverlangen mit der Bejahung des Seins Anderer und so im gewollten Füreinanderdasein die qualitativ

---

255 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 240: »Der Mensch hat wenigstens im Zustand des Wohlseins, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist ursprünglich eins mit dem Selbsterhaltungstriebe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben.«

256 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 289; vgl. 268.

257 Vgl. a. a. O., 291.

258 A. a. O., 270.

259 Ebd.

260 A. a. O., 269.

261 A. a. O., 270 f.

262 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 70; vgl. 74.

263 Vgl. a. a. O., 75 f.

264 A. a. O., 76; vgl. ders., SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 275: »Gut ist, was dem menschlichen Glückseligkeitstriebe gemäß ist; böse, was ihm mit Wissen und Willen widerspricht.«

höhere Erfüllung und Begründung der Moral: »Die Glückseligkeit, aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, [sondern die] Ich und Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die auf verschiedene Personen verteilte, die zwei- oder allseitige, ist das Prinzip der Moral.«[265] Feuerbach lässt die Schranken zwischen dem Eigenen, den Nahe- und den Fernstehenden großzügig miteinander verschmelzen: »[…] die Moral kennt keine eigene Glückseligkeit ohne fremde Glückseligkeit, kennt und will kein isoliertes, von dem Glück der anderen abgesondertes und unabhängiges, oder gar mit Wissen und Willen auf ihr Unglück gegründetes Glück, kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit.«[266]

Dem Anschein nach geht Feuerbach so weit, dass er die Selbstbestimmung und damit die Sittlichkeit völlig naturalisiert: »Der wahre sittliche Mensch ist sittlich nicht aus Pflicht, aus Willen […,] sondern von und aus Natur. Er ist es mit Willen zwar, aber der Wille ist nicht der Grund, der Quell der Sittlichkeit. Der Wille ist nur Gehilfe, nicht Meister der Sittlichkeit; nur der Nachkomme, nicht der Vorfahr der sittlichen Natur: kurz nicht das erstursprüngliche, das hervorbringende Wesen der Moral.«[267] Trotz der Bestreitung einer idealistischen Willensautonomie *im* Menschen (der ja als ganzer Mensch ein liebend-wollender ist) ist der Wille aber nicht blindes Ausführungsorgan der Naturbedürfnisse. Das Naturbedürfnis (die eigene Glückseligkeit) ist »nicht Zweck und Ziel der Moral«, sondern nur »ihre Grundlage, ihre [materiale] Voraussetzung«.[268] Weil ich vernünftigerweise weiß, was Gutsein heißt, nämlich den eigenen Glückseligkeitstrieb anzuerkennen und ihm nicht zu widersprechen, kann ich mich auch nicht gegen das Glückseligkeitsstreben (die liebende Selbstbejahung und -annahme) des Anderen wenden, denn ich nehme doch am Glück und Unglück Anderer teil und bin daher moralisch verpflichtet, deren Übeln abzuhelfen.[269] Gerade aus dem egoistischen Glückseligkeitsstreben erhebt sich die Forderung nach einer Selbstbeschränkung im Ausleben der Bedürfnisse: »Was die Moral uns gebietet [, ist]: uns zu beschränken in unseren Lebensbedürfnissen, wenn sie nur zum Nachtheil und Verderben der anderen befriedigt werden können.«[270]

265 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 75; vgl. 340 f., 345: Der Egoismus muss uneingeschränkt sein; er darf weder auf ein Individuum noch eine die Minderheit unterdrückende Mehrheit oder auf Familie, Kooperation, Gemeinde, Vaterland beschränkt werden, sonst ist er die Quelle der Übel statt des Guten.

266 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 273.

267 A. a. O., 289.

268 A. a. O., 275.

269 Dazu vgl. ebd.

270 A. a. O., 274.

Zur Liebe gehört das gegenseitige Geliebtwerdenwollen. Liebe, ›passiv‹ bestimmt, ist die herzliche, leidenschaftlich bewegte Empfindung, geliebt zu sein, »das Gefühl: ich bin geliebt«; sie ist *Bedürfnis*, »das Bedürfnis nach einem wirklichen Du«,[271] das erfüllt ist, wenn es »gewolltes, geliebtes Sein« ist. Erweist sich jemand als mein wirkliches Du, indem er mich will und mir wohltun will, so gibt er mir an seinem Sein und Wesen Anteil, und folglich nehme auch ich Anteil an seiner Existenz. Diese Anteilnahme muss mein Wohlwollen hervorrufen. Die Gretchenfrage ist hier: Geschieht dies ausschließlich um *meinetwillen* (weil *mich* dann seine Freude als die *von mir* bewirkte beglückt) oder auch um *seinetwillen* (weil ich möchte, dass es *ihm* wohlergeht und *er selbst* glücklich ist)? Nun finden sich bei Feuerbach altruistische Forderungen, die uns erneut vor das Problem der Vereinbarkeit mit dem Eudämonismus stellen: »Nur der ist gut (›sittlich‹), der einzig und allein, absolut, unbedingt das Wohl des Menschen zu seinem Princip und Kriterium hat. […] Nur das unbedingte Gutsein dem Menschen ist Gutsein. Sonst nichts.«[272] Die Liebe besteht wesentlich in einem solchen Wollen und naturgemäßen Tun des Guten. »Wollen ist Wohlwollen […] Ja, der Mensch strebt notwendig nach dem Bienêtre, nach Wohlsein; dieses Streben gehört zu seinem Wesen.«[273] Feuerbach thematisiert hier offenkundig das *ontologische Gute*, das Gutsein als Worumwillen des Strebens und Handelns.

»Lieben heißt anderen wohlwollen und wohltun, also die Selbstliebe Anderer als berechtigt anerkennen.«[274] Die Selbstliebe Anderer anerkennen, heißt anerkennen, was sie aller Selbstbestimmung voraus und zuvor naturhaft zur Liebe bestimmt – und das ist das ihnen zu eigen gegebene Sein: »Die *Existenz*, das *Leben* ist das höchste Gut, das höchste Wesen – der ursprüngliche Gott des Menschen.«[275] Weil im Vergleich mit allen untermenschlichen Wesen nur Menschen einander unüberbietbar gut sind, kann Feuerbach dann sagen: »*Gut* und *menschlich* ist einerlei – darum [ist] eben auch der *Mensch das höchste Gut des Menschen*, denn kein Wesen ist dem Menschen so gut, wie der Mensch.«[276] Dies geschieht eben unter voller Beteiligung und Anteilnahme aneinander: »*Gut* sein heißt Mensch sein. Gut bin ich nur, wenn ich die Leiden Anderer mitfühle, auf mich nehme; aber fühlen mit Anderen,

271 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 134.

272 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 292 f.

273 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 72 f.

274 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae«, 180.

275 A. a. O., »Ergänzungen und Erläuterungen zum ›Wesen der Religion‹«, 81.

276 Feuerbach, SW, Bd. 7: *Luther-Studien*, 334.

fühlen für Andere, das eben heißt Mensch sein. Aber kein Gefühl, am wenigsten Mitgefühl, Mitleiden, Teilnahme, Barmherzigkeit *ohne Sinnlichkeit*. Wo kein Ohr, ist auch keine Klage, wo kein Auge, auch keine Thräne, wo keine Lunge, auch kein Seufzer, wo kein Blut, auch kein Herz.«[277] Daher lautet »der oberste Grundsatz der auf den Menschen gegründeten Moral: Thue das Gute *um des Menschen willen*.«[278]

Worum es im Wohlwollen Anderen gegenüber geht, wissen wir aus dem Wohlwollen, das wir immer schon im Geliebtsein empfangen haben und nach dem wir verlangen: »Wer mich liebt, der ruft mir zu: Liebe *Dich selbst*, denn ich liebe Dich [um deinetwillen?!]; ich zeige, vergegenständliche Dir nur, was Du bist und thun sollst; meine Liebe *berechtigt*, ja *verpflichtet* dich zur Selbstliebe. Geliebtsein ist das *Gesetz* der *Selbstliebe*.«[279] Hierbei ist »das Erste die Selbstliebe [›*mein eigenes Wohl*, *meine eigene Seligkeit*‹], das Zweite die Nächstenliebe«, wo es um »das *Wohl anderer*« geht. Dieser Vorrang der »Ordnung« soll nach Feuerbach sinnvoll sein, und zwar nicht in einem *schlimmen* egoistischen Sinn. Vielmehr kann niemand für einen Anderen sorgen, ihn beglücken, befriedigen und ihm Gutes tun, der selbst unglücklich, unzufrieden ist und dem es nicht gut geht.[280] Es geht in der Liebe also sowohl um das je eigene Selbstsein als auch um die Kommunion mit dem Sein der/des Anderen, und das in *allen* Lebensgemeinschaften, selbst dort, wo es um individuelle Lebenserhaltung wie beim Essen und Trinken gehen könnte.[281] »Egoismus« und »Communismus« oder abgekürzt »Ego und Alter Ego« sind untrennbar.[282]

In der Liebe erschließen Gefühle und Bedürfnisse (als Beweggründe der menschlichen Natur) Welt und Mitwelt, aber diese werden deswegen keineswegs ausschließlich im Horizont der Gefühle und Triebbedürfnisse ausgelegt. Vielmehr wird ihnen durch die Liebe *willentlich* Raum und Zeit gegeben, wobei dieser vom Gutsein bestimmte, wohlwollende, sich und die Anderen bejahende Wille nicht ohne Verstand ist. »Sinn, Verstand gehört aber notwendig zum Willen, denn nur durch ihn weiß ich, was ich wollen oder nicht wollen, tun oder lassen soll; der praktische Verstand ist nichts als mein wohlverstandener Wille.«[283] Der Verstand erwägt die Beweggründe in ihrer verschiedenartigen Nötigungskraft und Rangordnung mit Blick

277 A. a. O., 335.
278 A. a. O., 334, Anm. **.
279 A. a. O., 362 f.; vgl. Feuerbach, SW, Bd. 2: *Philosophische Fragmente*, 391.
280 Vgl. Feuerbach, SW, Bd. 7: *Luther-Studien*, 364.
281 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt«, 41: Essen und Trinken hält Ich und Du zusammen.
282 Feuerbach, SW, Bd. 2: *Philosophische Fragmente*, 391.
283 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 84.

auf die Übereinstimmung mit dem eigenen Sein und Wesen. Beispielsweise lebe ich »nicht, um zu trinken, sondern ich trinke, um zu leben«; daher werde ich trotz der Nötigung durch den Durst kein vergiftetes Wasser trinken usw.[284]

Ich unterscheide *»mit Verstand«* sowie »vermittels des Willens« und *»mit Willen* zwischen Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Himmel und Hölle, Haben und Nichthaben, Leben und Tod«. Ich unterscheide und bestimme selbst, was den Vorrang hat, was ursprünglicher ist, da es letztlich um Sein oder Nichtsein geht (und nicht nur mein eigenes!), aber nur deswegen.[285] Die Bedeutung dieser Auffassung wird deutlich, wenn man die durch den Augustinismus und den Scotismus mächtig gewordene Tradition des Primats des Willens ins Auge fasst. Willensprimat meint dort keine Herrschaft des Willens über den Verstand, sondern nur eine Höherbewertung des freien Willens und seiner Aktivität gegenüber dem Verstand sowie die Annahme seiner Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit und deren als exklusiv selbstbezogen denunziertem Glückseligkeits- oder Luststreben. Demgegenüber bekämpft Feuerbach nur die angebliche Eigenständigkeit eines *geistigen* Willens im Menschen als letzte, von der sinnlichen Natur des Menschen unabhängige Entscheidungsinstanz und hebt das Ermöglichtsein sowohl des Denkens durch das Wollen als auch des Wollens durch die Naturbedürfnisse des Menschen hervor, und zwar insofern in den Naturbedürfnissen das ontologische Gute *vorerschlossen* ist:[286] »Der Wille ist vernünftige Begierde« bzw. »Verlangen«, »Streben« nach einem Gut, ob es nun wirklich oder scheinbar ist. Er kann »nicht das Gute nicht wollen«, und zwar »sich selbst«, sein Wohlsein; »nur ein besonderes Gut will er nicht notwendig«. »Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung.«[287]

---

284 Dazu vgl. a. a. O., 82–85.

285 A. a. O., 71 f.

286 Feuerbach bezieht sich hier ausdrücklich auf »die scholastischen Philosophen und Theologen« und nähert sich sachlich Aristoteles an. Bei ihm liegt im *Streben* (*orexis*), dem Angewiesensein auf anderes und Andere, auf je erscheinendes Gutes, der primäre Erfahrungszugang zum ontologisch Guten. Das Streben ist konkret situativ in den Leidenschaften und Affekten (*pathe*), die den ganzen Menschen leibhaftig bewegen, unmittelbar erschlossen. Da es aber die Möglichkeit der Verfehlung und Verdunkelung des Guten im falschen Begehren gibt, kommt der (auf Welt, Selbst und das Göttliche bezogenen) Vernunft- bzw. Logos-Begabung auch die Aufgabe zu, das in der affektiven Erfahrung des Strebens Erschlossene zu prüfen und in das freie und sittliche Handeln zu integrieren, d. h. sich selbst zu entscheiden und zu bestimmen. Dabei kann die sittliche Integration (*eupraxia*) gleichfalls verfehlt werden. Zum ungleich differenzierteren Verständnis des natürlichen Strebens und der Affektivität bei Aristoteles vgl. M. Riedenauer, *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*.

287 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 68, 71.

Das Gesagte gilt auch für die Liebe – negativ formuliert: »Was nicht geliebt wird, *nicht geliebt werden kann*, das ist nicht. […] *Nichts sein* und *Nichts lieben* ist identisch.«[288] In der Liebe enthüllt sich das Mensch-*sein* als das leibhaftige Anwesen des Menschen im sinnlichen Sein füreinander, wo das Herz, das für sich und Andere schlägt[289], zur Vernunft kommt, oder besser: die verabsolutierte Vernunft zur Vernunft des Herzens wird. Feuerbach dreht hier mit polemischem Akzent die Auffassung, Vernunft und Verstand hätten ein *geistiges* Sein und ihre übersinnliche, meta-physische Wirklichkeit sei geschieden vom körperlichen Empfinden und Gefühl, pointiert um: »Die menschlichen Empfindungen haben […] keine empirische, anthropologische Bedeutung im Sinn der alten transcendenten Philosophie, sie haben ontologische, *metaphysische* Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen.«[290] In den Gefühlen, Leidenschaften und Neigungen der Liebe bekundet sich erst, was unmittelbar »*in und mit der Vernunft*« bejahbar ist: das Sein, eine Existenz außer mir: Du selbst bist es. Sie ist der Zugang zur ursprünglichen Wahrheit, auf die sich das Denken der »*neuen Philosophie*« stützt. Ihre Basis ist »selbst nichts Anderes als das zum *Bewußtsein erhobene Wesen* [= Sein] *der Empfindung*«. »Sie ist das zu Verstand gebrachte Herz« des neuen Menschen.[291]

d) Zur Problematik und Würdigung von Feuerbachs Philosophie der Liebe

Die Art und Weise, wie Feuerbach von der Selbstliebe ausgeht, besonders wenn er sich vehement als »Egoist« deklariert,[292] stellt sein eigenes Anliegen infrage. Umfasst Liebe das ganze Wesen des Menschen und damit auch das irreduzible Bezogensein auf den Mitmenschen, so steht sie unter dem Anspruch, die Realitäten von Ich und Du in ihrer jeweiligen ›Selbst-ständigkeit‹ (als Selbstzweck) ernst zu nehmen.

Gibt liebendes Wohlwollen nach Feuerbach die/den Andere(n) zu der ihr/ihm selbst möglichen Selbstbejahung und Selbstliebe frei, und zwar in der Ganzheit ihres/seines Wesens, dann bringt das eine höhere Befriedigung, als wenn ich mich nur an einem Teil von ihr/ihm befriedige. Der höhere (und der der Natur angemessenere) Genuss, der dem niedrigeren geopfert wird, ist ein uneigennütziger und nicht

288 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 35, 324 f.
289 Vgl. diese Wendung im Zusammenhang der *Luther-Studien* Feuerbachs, SW, Bd. 7: 363.
290 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 324.
291 A. a. O., § 34, 324.
292 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Ergänzungen und Erläuterungen zum ›Wesen der Religion‹«, 107, 112 und 82: »Leben heißt andere Wesen als Mittel zu seinem Besten verwenden […]. Leben ist Egoismus. Wer keinen Egoismus will, der will, daß kein Leben sei.«

selbstsüchtiger.[293] Die Frage ist hier nun: Wird bloß festgestellt, dass absichtsloses Wohlwollen und Tun des Guten Liebenden tiefen Frieden bringt, oder besteht unter der Maxime »egoistischen« Bedürfens die (nicht einmal versteckte) Absicht, noch aus dem Wohlwollen Befriedigung zu ziehen? Was vorzuherrschen scheint, ist Liebe als wechselseitiges Für-sich-Sein im Anderen. Ist Feuerbachs uneigennützige Liebe dann nicht bloß eine sublimere Gestalt selbstsüchtiger Liebe, in der man unverblümt übereinkommt, sich (beiderseitig) total zu befriedigen und befriedigt zu fühlen?[294]

Feuerbachs Denken erscheint in der Frage von Selbstliebe und selbstloser Liebe nicht einheitlich, sondern oszillierend. Er kann sogar die neuplatonische Bestimmung des Guten als Seinsmitteilung aufgreifen: »[…] gut ist nur, was sich selbst hingibt, mitteilt, bonum est communicativum sui […]. Erst im Akt der Mitteilung erfahre ich das Glück der Wohltätigkeit, die Freude der Freigebigkeit, der Liberalität. Aber ist diese Freude unterschieden von der Freude des Empfängers? Nein, ich freue mich, weil er sich freut [um seinetwillen?!]. Ich fühle das Elend des andern, ich leide mit ihm; indem ich sein Elend erleichtere, erleichtere ich mein eigenes – das Gefühl des Elends ist auch Elend. Das freudige Gefühl des Gebers ist nur der Reflex, [also dasselbe wie] das Selbstgefühl der Freude im Empfänger. Ihre Freude ist eine gemeinschaftliche Empfindung, die sich daher auch äußerlich, durch Vereinigung der Hände, der Lippen, versinnlicht. […] Wo das eine nicht ist, da ist auch das andere nicht.«[295] Die Argumentation weist auf die Übereinstimmung der Empfindungen im selbst beteiligten Geber und im Empfänger hin, beide teilen *dasselbe* Selbstgefühl. Unklar bleibt: Nehme ich am Unglück der/des Anderen teil und will ich ihr/ihm daher um derentwillen helfen oder möchte ich nur dem mitempfundenen eigenen Unglück abhelfen und beteilige ich mich daher an der Beseitigung des ihrigen/seinigen, weil es mich beeinträchtigt? Nebenbei tritt aber dann doch die

---

293 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf Stirners ›Der Einzige und sein Eigentum‹«, 440.

294 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Ergänzungen und Erläuterungen zum ›Wesen der Religion‹«, 112: »Bedürfte das Weib des Mannes nicht, so könnte es auch nicht des Mannes Bedürfnis stillen. Nur dadurch befriedigt es den Mann, daß es in seiner Befriedigung *sich selbst* befriedigt. Wer kein Gefühl für sich [hat], hat auch kein Gefühl für andres. Die Liebe beglückt ein andres Wesen, aber wie kann ich es beglücken, wenn ich ihm nicht das Gefühl, das Bewußtsein gebe, daß ich, indem ich in seinem Interesse, zugleich in meinem eigensten Interesse handle, indem ich ihm wohltue, mir selbst die größte Wohltat erweise. Vollkommenheit ist nicht Bedürfnislosigkeit […]. Die Vollkommenheit der Welt […] hat ihren Grund darin, daß alle weltlichen, wirklichen Wesen *einander bedürfen* und *ergänzen*.« Vgl. a. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 77.

295 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 382 f.

Uneigennützigkeit und Absichtslosigkeit dieser Liebe insofern hervor, als das eigene Glücksempfinden der/des Liebenden nicht Ziel und Worumwillen der Liebe ist, sondern als Widerschein und Wiedergabe (»nur der Reflex«) der Empfindung der/des Geliebten gleicht.

Eindeutig problematisch wird die Liebesauffassung Feuerbachs, wenn die Liebespartner, um vermittels der/des jeweils Anderen auf ihre Rechnung zu kommen, sich einander unterordnen müssen: »In der Liebe gibt eben der Mensch seine Selbständigkeit auf, sich zu einem *Teile* [Mittel] herabsetzend – eine Selbsterniedrigung, eine Selbstdemütigung, die nur dadurch sich ausgleicht, daß der andere sich gleichfalls zu einem Teile herabsetzt, daß sich beide einer höheren Macht – der Macht des Familiengeistes, der Liebe unterwerfen.«[296] Für mich bin ich »Selbstzweck«, für die/den Andere(n) mache ich mich zum »Mittel« und bin nur »Mittel« und opfere mich einem höheren Ganzen auf.[297] Kommt hier die Liebe, da beide Partner zusammen »ein gemeinschaftliches Wesen« bilden,[298] nicht eher beziehungssüchtiger Liebesbesessenheit nahe, die sich gegenseitiger Abhängigkeit unterwirft, als dass es den Liebenden darum ginge, einander die Würde des Selbstständigseins und Selbstseins einzuräumen? Ist es wahr, dass »dem strengen Begriff der Liebe das Zwei [die Zweisamkeit] genügt«[299] und Liebe nicht dort vollkommener ist, wo sie sich auf Dritte hin überschreitet? Wie ein Rückfall in primitiven Egoismus scheint Feuerbachs Feststellung: »Leben heißt andere Wesen als Mittel zu seinem Besten verwenden, heißt andern Wesen zum Trotz sich geltend machen, heißt ein nur auf sich selbst beziehendes, ein absolutes Wesen sein. *Leben* ist *Egoismus*.«[300] Vielleicht muss der Satz nicht exklusiv, sondern nur positiv als die eine Seite von Feuerbachs Sicht verstanden werden, sagt er doch anderswo: »nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ›Dieses‹ – diese Person, dieses Ding – d. h. das Einzelne, absoluten Wert.«[301] Also *in* der sinnlichen Offenheit für das Diesessein und nicht subjektiv erzeugt durch Emp-

296 A. a. O., 373; vgl. auch DERS., *Grundsätze der Philosophie*, § 51, 340: »Zum Object erhebst Du Dich nur dadurch, daß Du Dich dazu erniedrigst, selbst Object für Anderes zu sein.« DERS., SW, Bd. 7: *Luther-Studien*, 262 und 359: »Lieben demüthigt mich; denn ich unterordne, unterwerfe mich hier einem anderen Wesen; Geliebtsein erhebt mich. Was ich im Lieben verliere, bekomme ich im Geliebtsein reichlich wieder zurück.« »Die Unselbständigkeit eines selbständigen, das nichts für sich Sein eines gleichwohl für sich seienden […] Wesens ist Liebe. Lieben heißt nichts an sich selber sein können und wollen heißt sein Wesen außer sich setzen.«

297 Vgl. FEUERBACH, SW, Bd. 7: *Luther-Studien*, 362. Siehe oben Anm. 292.

298 FEUERBACH, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 373.

299 A. a. O., 138.

300 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Ergänzungen und Erläuterungen zum ›Wesen der Religion‹«, 82.

301 FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 323.

findung, *in* der Liebe und nicht vermittelt *durch* Liebe! Was auch immer Liebe ist, Liebe ist (auch) leidenschaftliches Interesse an Sinnlichkeit,[302] am sinnlichen Gegenwärtigsein des Du in der Totalität seines ganzen (universellen) Seins; »die *Anschauung*, der *Sinn* [ist] das *Bedürfniß* des *Herzens*«.[303] Es geht in der Liebe um sinnenhafte Offenbarkeit personalen Seins im Gegenüber.

Aus Feuerbachs Liebeslehre lässt sich zweierlei von nachhaltiger Bedeutung herausschälen. *Erstens*: Es ist zuzugeben, dass wir auf die Liebe Anderer angewiesen sind und sie um unseretwillen brauchen. Nur durch die Liebe Anderer leben wir und können wir ganz wir selbst sein (was wohl auch beinhaltet: Sie entlassen uns aus Abhängigkeit und geben unserem Sein Raum und Zeit). Das ist es auch, worauf wir dankbar antworten dürfen, wenn wir Andere um ihretwillen lieben. Aber die Gegenliebe darf nicht so weit gehen, dass jemand sich in falscher Demut *bloß* zum Mittel, *bloß* zum Werkzeug, zum Instrument der/des Anderen herabsetzt. Dass es gut ist, dass es dich gibt, nicht nur um deinetwillen und für Andere, sondern auch um meinetwillen, und dass ich ohne dich nicht glücklich sein kann, warum sollte ich das nicht unbefangen zulassen? Der Wunsch, geliebt zu werden, wird auch nach Feuerbach im Namen eines für christlich gehaltenen Altruismus immer noch tendenziell diffamiert. In der Diskussion über die Unterscheidung pathologischer und gesunder Selbstliebe war es *Heinz Kohut*, der darauf hingewiesen hat: »Das tief eingewurzelte Wertsystem des Abendlandes, das sich in der Religion, der Philosophie und den Sozialutopien des westlichen Menschen ausprägte, preist den Altruismus und die Sorge um das Wohl des anderen und setzt Egoismus und Sorge um das eigene Wohl herab.«[304] Geben wir zu, dass wir in allem der Anderen bedürfen, so bewahrt uns das vor dem grandiosen Selbst, das sich eine fragwürdige Göttlichkeit anmaßt, die sich selbst genug ist, niemanden braucht, nichts empfangen, an- und hinnehmen will, die nur ›grundlos‹ zu geben wünscht oder schenken will. Genau hier setzt Feuerbachs *Kritik* der Religion an, die spirituell lehrreich für alle helfende, selbstlose Praxis religiöser Menschen ist, da sie vor der Idolatrie des zu überwältigender Göttlichkeit aufgeblähten eigenen Helferselbst zu bewahren sucht.

Zweitens: Für die Auffassung vom Primat der Selbstliebe beruft sich Feuerbach auf »die scholastischen Philosophen und Theologen«, die sagten: »›Alle Wesen […]

302 Ebd.: »Die Liebe ist Leidenschaft, und nur die Leidenschaft ist das Wahrzeichen der Existenz.«
303 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 254.
304 H. Kohut, *Überlegungen zum Narzißmus und zur narzißtischen Wut*, 517. Vgl. auch N. Symington, *Narzissmus. Neue Erkenntnisse zur Überwindung psychischer Störungen*; J. Pieper, *Werke in acht Bänden*, Bd. 4: »Über die Liebe«, Kap. 3, 322–224, und Kap. 5, 351–361. Zur Feuerbach-Rezeption Martin Bubers vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken*, 289, Anm. 66; siehe auch Verf., UEpS, Bd. 1, »Schwierigkeiten mit der narzißtischen Selbstliebe in Freuds Metapsychologie«, 267–304.

lieben oder begehren sich selbst und ihre Vollkommenheit‹, se suamque perfectionem appetunt.«[305] *Josef Pieper* hat in seinem Essay »Über die Liebe« versucht, diese Tradition der paradigmatischen Selbstliebe zu rehabilitieren: »Selbstliebe, Glücksverlangen, Erfüllungsstreben als das naturhaft Früheste, als die Wurzel aller Liebe sonst.«[306] Diese Selbstliebe ist Anfang und Richtmaß der Liebe zum anderen Menschen, die nicht »das Ihre sucht« (1 Kor 13,5), denn du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*, also in unabtrennbarer Analogie zur Selbstliebe. Und was spricht dagegen, dass uns gerade in der selbstlosen Liebe Mitfreude und Glück zuteilwird? Zu bedenken bleibt aber, was Feuerbach sagt: »Ich bin Ich [selbst] nur durch Dich und mit Dir.«[307] Das heißt, das, was wir lieben, wenn wir uns selbst lieben, sind niemals isolierte Individuen, sondern wir selbst sind uns immer *mit* Anderen und *durch* Andere gegeben, und zwar als solche, die dazu noch imstande sind, Andere auf diese Weise freizugeben, sodass auch in Freude gesagt werden darf: Du bist du selbst durch mich und mit mir. Daher sind selbstlose Nächstenliebe und Selbstliebe nie zu trennen und kaum voneinander abzugrenzen.

e) Das Sein als das zu Liebende

Wichtig ist für unseren Zusammenhang das ausdrücklich Ontologische im Liebesverständnis Feuerbachs, nämlich: »Sein heißt sich lieben.«[308] Das heißt, zu sein bedeutet das Sein mit allen Sinnen bejahen, annehmen, mit ihm vertraut sein, nicht bloß es anerkennen. Sein als gewolltes Sein ist Wohlsein, ist erwünschtes Sein. Wird das Wesen des Menschen zur Gänze nur in der Einheit mit seinem Du konstituiert, dann ist gegenseitige Liebe intensivstes Leben und höchste Seinsmanifestation.

Feuerbach kehrt das Verhältnis von Denken und Sein zugunsten des Vorrangs des Seins vor dem Denken um. »Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.«[309] Insofern die menschliche Existenz dem Menschen das höchste Gut ist (»*Gut* sein heißt Mensch sein«), da es ihr um das Wohl-*Sein* geht, hat das im Wohlsein indizierte Gut-Sein den Vorrang vor allem Streben, ist es das dem Sein und Wesen des Menschen entsprechende Sein. »Wo Sein mit Willen verbunden, ist Wollen und Glückseligsein-Wollen identisch. Sein ohne Willen ist gleichgiltiges

305 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 73.
306 J. Pieper, *Über die Liebe*, a. a. O., 373–384, hier 379.
307 Feuerbach, SW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 269.
308 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf Stirners ›Der Einzige und sein Eigentum‹«, 439 f.
309 A. a. O.: »Vorläufige Thesen«, 258.

Sein; aber Sein mit Willen, Sein als Gegenstand des Willens ist Wohlsein. Wohlsein ist aber nichts anderes als ein dem, was ist, seinem Wesen, seinen Organen und Bedürfnissen, seinen Neigungen und Trieben, entsprechendes Sein.«[310] Der Mensch, der sich zum Menschen verhält, verhält sich in höchster Weise zum Sein, das *in sich* richtig, wahr und gut und daher maßgebend für das Verhalten ist. »Das *Richtige*, *Wahre*, *Gute* hat überall *seinen Heiligungsgrund in sich selbst*, *in seiner Qualität*.«[311]

»Die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens ist die Liebe; aber die Liebe ist [...] die Quelle von der Gewißheit und der Realität des Individuums.«[312] Was ist, kann 1. nur im mit allen Sinnen zugänglichen Offenen unseres leibhaftigen Weltaufenthaltes und 2. nur im Engagement der Liebe angemessen zur Sprache kommen. Gegenüber dem deutschen Idealismus vollzieht Feuerbach hier einen Standortwechsel vom absoluten Subjekt zur Weltoffenheit des Daseins: »[...] das für sich isolirte, *in sich verschlossene* Denken, das Denken *ohne Sinne*, *ohne den Menschen*« ist absolutes Subjekt und findet keinen »*Uebergang zum Objekt*, *zum Sein*«, da ihm *die Welt* nicht durch die Sinne offensteht.[313] Nicht das vereinzelte Individuum rückt hier zum absoluten Subjekt auf, sondern das in der Liebe sich erschließende, insonah es einen nicht gleichgültig lässt.

War im Scotismus widerspruchsfreie Denkbarkeit das Kriterium der Wahrheit eines Wesens, das existieren kann, so ist nunmehr die Liebe »subjektiv« (das eigene Sein betreffend) und »objektiv« (vom außerhalb des Denkens wirklichen, d.h. vom sinnlichen Sein her) »das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. *Wo keine Liebe*, *ist auch keine Wahrheit*«.[314] Kriterium besagt Unterscheidungsmittel, Maßstab für die richtige Beurteilung von etwas; was solcherart zum Auffinden von etwas dienlich ist, setzt die Kenntnis des Bereichs, innerhalb dessen etwas beurteilt werden soll, voraus. Vor aller bloßen Denkbarkeit (Intelligibilität) des Seins, wie sie in theoretischer Distanz erfasst wird, muss die Bejahbarkeit, Annehmbarkeit oder Erstrebbarkeit, also die Liebbarkeit oder Liebens-Würdigkeit, als das innere Maß des Seins offenbar sein: »Was nicht geliebt wird, *nicht geliebt werden kann*, das *ist nicht*.«[315] Ja im Grunde ist es die Entdeckung, dass »mein Sein und Wesen« das in sich Bejahte,

310 Feuerbach, SW, Bd. 10: »Zur Ethik: Der Eudämonismus«, 290.
311 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 449.
312 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104.
313 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 51, 340: »Offen steht die Welt nur dem offnen Kopf, und die *Oeffnungen des Kopfs* sind nur die Sinne.« Siehe auch oben S. 177.
314 A. a. O., § 35, 325.
315 A. a. O., § 35, 324. Der Sache nach ist hier der traditionelle Topos vom sich selbst mitteilenden Sein des *Guten* als dem in sich Erstreb- und Bejahbaren (*appetibile*) angesprochen.

Aufgegebene und Übernommene ist, das ich mit naturhafter »Innigkeit und Notwendigkeit […] will und liebe«.[316]

Die metaphysischen Leitfragen ›Was ist eigentlich das, was ist?‹ und ›Was ist es in höchster Weise?‹ beantwortet primär die Liebe. Ging es im ontologischen Gottesbeweis der Philosophischen Theologie um den Nachweis eines übersinnlichen, höchsten und höchstdenkbaren Seienden auf dem Weg der reinen Vernunft, also ohne jede Sinneserfahrung und ohne mundanes Gegenwärtigsein, so ist im Gegensatz dazu »die Liebe der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines [höchsten] Gegenstandes außer unserem Kopfe – und es giebt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen *Sein Dir Freude*, dessen *Nichtsein Dir Schmerz* bereitet, das nur ist.«[317] In der Liebe ist »das Wesen des Menschen das *höchste* Wesen des Menschen«,[318] und dieses Wesen beweist sich in seinem Sein nicht argumentativ, sondern durch die bedürfniserfüllende und wohltuende Selbstoffenbarkeit des Daseins im Gegenüber.

Im abstrakten und leidenschaftslosen Denken »ist es völlig gleichgültig, ob [et]was ist oder nicht ist«, in ihm hebt sich der Unterschied von Sein und Nichtsein (im Sinne bloßer sprachlogischer Negation der Existenz) auf;[319] es geht also vorrangig um die Explikation der Wesenheit (des Was- und Soseins), sodass deren Verhältnis zu der mit ihr real identischen aktuellen Existenz oder Nichtexistenz – im Unterschied zum göttlichen Sein – *indifferent* erscheinen muss.[320] Dieser scotistischen Seinsindifferenz gegenüber ist für Feuerbach die Frage nach dem Sein unter der eigenen existenziellen Beteiligung »eine Frage auf Leben und Tod«.[321] Gegen die gemeinscholastisch verbreitete These der Seinsindifferenz von Wesen (Seiendheit) und Existenz und gegen *Hegels* Ontologie gewendet sagt Feuerbach: »Das empfindungs- und leidenschaftslose abstracte Denken hebt den *Unterschied zwischen Sein und Nichtsein* auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Lieben heißt nichts Anderes als diesen Unterschied inne werden.«[322] »Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz [es geht ihm nicht um sein Sein]. Ob es ist oder nicht ist, das ist eins [= ei-

316 Feuerbach, GW, Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1851–1866): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 86.
317 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 324.
318 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 444.
319 Vgl. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 323.
320 Zum Sinn der scotistischen Lehre von der Nichtzugehörigkeit der Existenz zum Wesen des Geschöpfes vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 279 ff.
321 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 28, 313.
322 A. a. O., § 33, 323.

nerlei, gleichgültig] – eins für es selbst, eins für andere.«[323] Noch deutlicher ausgeführt: »Der Gedanke unterscheidet die Gattung vom Individuum [er abstrahiert aus dem gemeinschaftlichen Miteinandersein der Individuen ein Allgemeines], aber das Leben, aber die Liebe macht diesen Gedankenunterschied zu einem ununterscheidbaren Eins«, zu einer Vereinigung von Liebenden, die ja keine Identität des Bestandes ist, denn die Differenz zwischen mir und dir bleibt; sie waltet als Identität des Sich-aufeinander-Beziehens, die nur unter dieser Rücksicht keine Differenz kennt. In der Liebe wird »das Individuum zum ›absoluten‹ Wesen, das ebendarum nur lebendig oder tot, nur sein oder nicht sein kann. ›Sein oder Nichtsein, das ist die Frage.‹ Aber diese Frage löst nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe gestützte Vernunft.«[324]

Doch wie kann auf Liebe gestützte Vernunft Wahrheit erschließen? Müsste nicht eher die Liebe zur Vernunft gebracht werden? Wir sind auf diese Frage schon gestoßen: Wahrheit enthüllt sich vernehmendem Denken ursprünglich und unmittelbar nur in Leidenschaften, Gefühlen und Befindlichkeiten: Engt die Bedürftigkeit das Welt- und Wahrheitsverständnis des Notleidenden ein, so weitet sich dieses in der Freude; erst in der Freude ist der Mensch affekt- oder stimmungsmäßig offen für die »Wahrheit der Welt«.[325] Der wahren Liebe geht es also nicht *bloß* um die Rettung der nackten Existenz oder um ihren Untergang, nicht bloß um Fristung oder Vernichtung des eigenen Lebens wie in *William Shakespeares* »Hamlet«, auch nicht nur um Bewahrung vor tödlich bedrohenden Leiden (Hunger, Schmerz usw.), sondern um das Sein, das Dasein in inniger Freude, denn wirklich und in Wahrheit sein – *da sein* – heißt so viel wie einander lieben und geliebt werden.

Die Frage nach dem Sein erhebt sich aus dem Sein selbst und endet mit ihm: »Das Wesen des Seins *als Sein* ist das Wesen der Natur. Die zeitliche Genesis erstreckt sich nur auf die Gestalten, nicht auf das Wesen der Natur.«[326] Dieses »Sein ist aus sich [*a se*!] und durch sich [*per se*!] – Sein wird durch Sein gegeben – Sein hat seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Notwendigkeit, Wahrheit,

323 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 253.

324 A. a. O., Bd. 11, *Kleinere Schriften* IV (1839–1846): »Über Spiritualismus und Materialismus«, 104.

325 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 317: Hier weist *Feuerbach* auf dieses im Gefühlsleben unmittelbar sich erschließende Phänomen ausführlich hin, und zwar darauf, dass »im Unglück der Mensch nur praktisch oder subjektiv [selbstbezogen] gesinnt ist, im Unglück er sich nur auf das eine, was not[tut], bezieht, im Unglück Gott als *Bedürfnis* des Menschen empfunden wird. Die Lust, die Freude dehnt den Menschen, das Unglück, der Schmerz kontrahiert ihn: zieht und drängt ihn zusammen – im Schmerze verneint der Mensch die Wahrheit [›Realität‹ in 1. Aufl.] der Welt […].«

326 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1939–1846): »Vorläufige Thesen«, 258.

kurz, alles in allem ist«.[327] Die vom menschlichen Dasein und seiner Welt ausgehende Ontologie droht sich hier in einen Naturalismus zu verlieren. Dem Sein werden göttliches Aus-sich-Sein und (substanzielles?) Durch-sich-Sein zugemutet; es durchragt als das Grundgebende (ὑποκείμενον?) alles Dieses-Seiende mit seinem Reichtum (»Sinn, Vernunft, Notwendigkeit, Wahrheit«) und kommt im ranghöchsten Seienden, dem Menschen, erst zum bewussten Sein. Ihm enthüllt die Liebe die Wahrheit des Seins und das existenzielle Gutsein. Das Sein ist nicht einfach Liebe, sondern Letztere ist das dem Menschen vorbehaltene »Geheimnis des Seins«. »Das Sein ist […] ein *Geheimniß* der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.«[328] In der Liebe enthüllt sich ja, dass das bestimmte Individuum, das Einzelne, Diesesseiende (diese Person und dieses Ding), absoluten Wert hat – »darin und nur darin allein besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe«. In der Liebe »erschließt sich […] das Geheimnis des Seins«.[329] Dieses Geheimnis des Seins meint dessen *Unsagbarkeit* und die Unsagbarkeiten, in denen das Sein »gegründet« ist. Unsagbarkeit ist nicht mit Unvernunft zu verwechseln. »Die Existenz hat für sich selbst, auch ohne Sagbarkeit, Sinn und Vernunft.«[330] Dem Menschen, dem es um seine Existenz in der Welt geht, ist dieses Existieren vorprädikativ erschlossen. Schlichtes Existieren und Dasein, liebendes Miteinanderanwesen Aug in Aug, das nicht beredet wird, gibt Sinn, nein, mehr noch: »Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschließt sich erst das Geheimnis des Seins.«[331]

Wird das Geheimnis des Seins als solches in seiner Fragwürdigkeit bei Feuerbach durchgehalten? Mit der äußerst bedenklichen Feststellung, dass »Sein *ist*, weil Nichtsein, d.h. *Unsinn*, ist«, versandet Feuerbachs Ontologie.[332] Tiefer reicht sein Fragen nach Sein und Nichtsein nicht. Ja, er verlegt sich dieses Fragen noch, wenn er opportun und undifferenziert poltert, er setze »ausdrücklich an Stelle des Seins die Natur«,[333] und sich so den Vorwurf des Naturalismus zuzieht. Wenn nicht überhaupt, so ist hier mindestens mitgemeint, er setze an die Stelle des begrifflich-abstrakten Seins *Hegels* das Offene der Welt als das Sein! Trotz eines eventuellen Abgleitens in Richtung Naturalismus kann von einer eindeutig *ontologischen* (und damit ›metaphysischen‹) Intention und Orientierung seiner Grundlegung zukünftigen Philosophierens gesprochen werden. Feuerbachs Umkehrung der transzendentalen

327 Ebd.
328 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 322 f.
329 A. a. O., § 33, 323.
330 A. a. O., § 28, 313.
331 Ebd.
332 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1939–1846): »Vorläufige Thesen«, 258.
333 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 391.

Meta-Physik (mit ihrer scotistisch gebahnten Ontologie) in eine dialogische Anthropologie lässt sich auch im weiten, variationsreichen Horizont der Wirkungsgeschichte des Scotismus lesen, und zwar als Versuch, das meta-physische Ermöglichungsdenken idealistischer Transzendentalphilosophie zugunsten des physisch Existierenden (als leibhaftiges Selberanwesen im Gegenüber Anderer) rückgängig zu machen, um damit den Riss zwischen dem faktisch Existierenden und der Seiendheit des Scotismus zu unterlaufen.

Für Feuerbach ist die Existenz des Existierenden letztlich von nichts anderem mehr ableitbar, sondern etwas Ursprüngliches. Das jeweilige Wesen (Seiende, Ding) muss in seinem faktischen Gegebensein, mit seinen Eigenschaften einfach hingenommen werden. Das unableitbare Eigene der Existenzialität der Existenz tritt so hervor. Ihr gegenüber ist die Frage, warum es ist (und so ist, wie es ist), eigentlich nicht beantwortbar. Stellen wir dennoch die Warum-Frage, so ist zu antworten, es ist eben, *weil* es ist; es ist als »die Bedingung oder der Grund zu etwas gegeben«.[334] Das Abgründige dieser Antwort, die ontologisch Letztes berührt, ist Feuerbach vermutlich völlig entgangen,[335] zumal er, was *Heidegger* »die Grundfrage der Philosophie« genannt hat, nämlich die »Frage, warum überhaupt etwas ist [und nicht nichts]«, und dazu noch die andere, »die Frage, warum etwas gerade dieses bestimmte Wesen ist [und nicht ein anderes ist]«, als »töricht« zurückweist.[336] Dieses Unverständnis hinsichtlich der ontologischen Grundfragen wird aus dem Kontext und dessen polemischer Stoßrichtung verständlicher: Feuerbach will davon überzeugen, dass es zwar vorläufig bewunderungswürdig sei, dass alles in der Natur so ist, wie es ist, zusammenhängt und zusammenstimmt. Doch naturwissenschaftliches Erklären verspreche, dass der Rekurs auf *theologisch*-teleologische Erklärungen mit ihrem Verweis auf dahinterliegende Ideen, Pläne und Absichten eines überweltli-

334 A. a. O., 147 f. »Fragen also, warum der Sauerstoff gerade dieser und kein anderer Stoff ist, heißt fragen, warum Sauerstoff ist. Aber warum ist er denn? Darauf antworte ich: Er ist, weil er eben ist; er gehört eben zum Wesen der Natur; er ist nicht deswegen, damit er das Feuer und das Atmen der Tiere unterhalte, sondern weil er ist, deswegen existiert Feuer und Leben. Wo die Bedingung oder der Grund zu etwas gegeben ist, da kann auch die Folge nicht ausbleiben.«

335 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 10: *Der Satz vom Grund*, 186 f.: »Was sagt das Weil? Es wehrt ab, nach dem Warum, also nach Begründung zu forschen. Es verweigert das Begründen und Ergründen. Denn das Weil ist ohne Warum, hat keinen Grund, ist selber der Grund. […] Weilen, währen, immerwähren ist jedoch der alte Sinn des Wortes ›sein‹. Das Weil, das alle Begründung und jedes Warum abwehrt, nennt das einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen, woran alles liegt, darauf alles ruht. Das Weil nennt den Grund. Aber zugleich nennt das Weil als das Dieweilen das Währen: das Sein.«

336 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 147.

chen *Herstellers* überflüssig würde, zumal eine theologische Erklärung als *Anthropomorphismus* nachgewiesen werden könne.

Einerseits verbaut sich Feuerbach die Warum-Frage als Grundfrage noch weiter, da er sie als Frage nach einer *ontischen Erklärung*, »woher […] die Natur oder Welt« sei,[337] auslegt und meint, die dem Judentum eigentümliche Schöpfungstheorie gebe darauf die (eben nur *ontisch* zu verstehende!) Antwort. Andererseits ist es höchst erstaunlich und aktuell, wie Feuerbach den Anthropomorphismus der spezifisch technomorphen Welterklärung durch einen Schöpfergott (eigentlich einen Demiurgen) reduktiv-kritisch auf das Prinzip eines *beschränkten* »Egoismus« zurückführt: Der Mensch erklärt sich die Antwort auf diese Frage, warum die Natur oder Welt sei, nach seinem beschränkten Sinn nur selbstbezogen, wenn er sich »zuvor von der Natur abgesondert und sie zu einem bloßen Willensobjekt gemacht hat«.[338] Feuerbach kritisiert hier, worauf ich noch ausführlich zurückkommen werde, ein verbreitetes (nicht nur vulgäres?) Schöpfungsverständnis. Dessen »charakteristische Bedeutung entspringt nur auf dem Standpunkt, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfnissen subjiziert [»unterwirft« in 3. Aufl.], und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Produkt des Willens herabsetzt«.[339] Feuerbach ist alles andere als ein materialistischer Denker, insofern seine Kritik jene Haltung und Denkweise trifft, welche alles Seiende, die Welt und ihre Natur (ja sogar menschliches Leben), zum Material und Rohstoff technischer Selbstdurchsetzung des Menschen entwürdigt.

2.3 *Die atheistische Auflösung der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen*

Feuerbach beantwortet die Leitfrage der Metaphysik ›Was ist das Seiende hinsichtlich seines Seins?‹ so, dass er ein über das Seiende im Ganzen (Universum) hinaus freischwebendes Denken einer methodischen Kritik unterzieht und phänomennah versucht, das Sein am Seienden, das für dieses Ganze offen ist, zu erheben. Das Seiende im ausgezeichneten Sinne ist der konkrete, individuelle Mensch selbst, dem es als Mitmensch in sinnenhaft-leibhaftiger Offenheit und liebender Verbundenheit gegenüber Anderen um sein eigenes und gemeinsames *Anwesen*

337 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 206.
338 Ebd.
339 Vgl. dazu a. a. O., 205–216, hier 205 f.

und *Dasein* in der Welt, in der er gründet, geht. Feuerbach steht damit im Widerspruch zu einem Denken, das über das endlich und unvollkommen erscheinende Seiende abstrakt vorstellend hinaus denkt und für dieses Seiende (für sich selbst) ein unendliches Seiendes als Grund voraussetzt – ein höchstes Seiendes, das im Superlativ als *seiendstes* unter allen Seienden gedacht wird.

Der Mensch verhält sich selbst aus dem Sein, in dem er gründet und von dem er abhängt, zum Sein. Dieses Sichverhalten zum Sein umfasst nicht nur die äußere Natur, sondern auch die dem Menschen eigene, innere und abgründige Natur. »Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewußtsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts andres ist als sein eignes bewußtloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt.«[340] Er vollzieht diese Abgründigkeit seines verborgenen Wesens nicht wesensgemäß und hält es für ein anderes, göttliches Wesen. Er vergegenständlicht und veräußert in der Religion nur dieses eigene verborgene Sein in einer Mannigfaltigkeit anthropomorpher Selbstauslegungen, und zwar »als menschliches Wesen, als Gemütswesen, ein Phantasiewesen, ein Gedankenwesen«.[341] Im Unterschied zum noch sinnlich-fantasievoll die Natur anblickenden jüdischen und muslimischen Monotheismus ist der vom »Boden der sinnlichen Anschauung« abgetrennte »Gott des christlichen Monotheismus« ein abstrakt metaphysisches Gedankenwesen.[342]

Dass Feuerbachs Kritik des christlichen Monotheismus eine auf ihre Weise metaphysische ist, ist hier besonders zu beachten, da sie in der Annahme gipfelt, der Gott der christlichen Metaphysik werde als das höchste Seiende vorgestellt, und zwar indem das abstrakte Sein und Wesen des Seienden als ein Seiendes vorgestellt und personifiziert wird. Erstaunlich sind hier die Anklänge an *Heideggers* Kritik am »Gott des Christentums«, mit dem man das zur Seiendheit verblasste Sein des Seienden für etwas vom höchsten Seienden Gedachtes und Gemachtes erklärte.[343] Der ›metaphysische Gott‹ ist nun, wie Feuerbach rückblickend im letzten Vortrag über das Wesen der Religion zusammenfasst, »nichts als das Kompendium, der Inbegriff der allgemeinsten von der Natur exzerpierten Eigenschaften, welche aber der Mensch, und zwar eben in dieser Abtrennung von dem sinnlichen Wesen, der Materie der Natur, vermittelst der Einbildungskraft wieder in ein selbständiges Subjekt oder Wesen verwandelt. Die allgemeinsten Eigenschaften aller Dinge sind aber die, dass jedes *ist* und *was* oder *etwas* ist. Das Sein als solches, *das* Sein im Unterschied

340 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 349, dazu ausführlich 326–363.
341 A. a. O., 357.
342 A. a. O., 362.
343 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, u. a. besonders 110, 126 f., 229, 261, 270 f.

von dem [realen] Seienden, aber selbst wieder *als Seiendes*, *das* Wesen im Unterschiede von den [realen] Wesen der Natur, aber selbst wieder als ein Wesen vorgestellt oder personifiziert – das ist der erste und zweite Teil der göttlichen Metaphysik oder Wesenheit.«[344]

Mit den zwei Teilen »göttlicher Metaphysik«, deren Gegenstand die »Wesenheit«, die Idee Gottes ist, spricht Feuerbach die Lehre vom Sein und die vom Wesen in *Hegels* objektiver Logik an. In der Logik Hegels als dem Zuendedenken Philosophischer Theologie geht es ja um den »meta-physischen« Gott. Ihr letzter, dritter Teil, die subjektive Logik, wird sodann kurz angerissen: »Der Mensch hat aber nicht nur Wesen und Sein mit allen anderen Dingen und Wesen der Natur gemein; er hat auch ein unterschiedenes Wesen; er hat Vernunft, Geist. Es gesellt sich also zu den beiden ersten Teilen der göttlichen Metaphysik noch ein dritter, die Logik.«[345] Sie verbindet im Kopf das von der Natur und vom Menschen abstrahierte Wesen zu einer subjektiven, logischen und metaphysischen Existenz, die nicht zu einer physischen, objektiven, wirklichen Existenz gemacht werden könne.[346]

Feuerbach hat diesen meta-physischen Entwurf eines höchsten Seienden als *pathologische*,[347] *inhumane* und *amoralische* Absonderung des menschlichen Wesens von seiner individuell-leibhaftigen Existenz ontologisch durchdacht und bewertet. Es kommt dadurch nach seiner Analyse ein vom leibhaftigen Weltaufenthalt sich abkehrendes Denken zustande. Dieses sieht vom Aufenthaltsort ab, wo wir unser Leben leibhaftig-anwesend vollziehen, und verlagert das eigene Leben in die Vorstellung der Anwesenheit höchster Denkbarkeiten. Das wirkliche Seiende wird auf die abstrakte *Seiendheit* hin – als das allerallgemeinste Wesen des Seienden – überstiegen. Wie diese scotistische Idee der ›Seiendheit‹, die endliches und unendliches Seiendes disjunktiv umgreift, bei *Hegel* aufgrund des göttlichen Subjekts im absoluten Sichwissen dialektisch aufgehoben wird, wurde schon dargestellt. Feuerbachs *atheistische* Auflösung genau dieser Dialektik, die als die wohl großartigste Variation einer geschichtlichen Gegenposition zur scotistischen Metaphysiküberlieferung angesehen werden kann, soll nun skizziert werden. Die ›genetisch-kritische‹ Destruktion der Religion geht von ihrer geschichtlichen Erscheinung aus, der Abkehr vom Anderen, vom Gattungswesen und von der Welt bzw. der Natur, und erblickt ihren Ursprung im Bedürftigsein des Menschen (2.3.1). Sie dekonstruiert die

344 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 362.
345 A. a. O., 362 f.
346 Ebd.
347 *Feuerbach* sagt schon im Vorwort zu *Das Wesen des Christentums* (GW, Bd. 5, 6): Die Bilder der christlichen Religion bzw. der Theologie sind als »psychische *Pathologie*« zu betrachten.

Gottesidee (2.3.2) innerhalb des ›unendlichen‹ Horizontes des konkreten Gattungswesens (2.3.3) und rekonstruiert das Wesen der (christlichen) Religion als (nur abstrakt) vergegenständlichtes Gattungswesen (2.3.4), das schließlich geschichtsphilosophisch einzuordnen ist (2.3.5). Damit ist – unter Bezugnahme auf die disjunktive Schlusslogik Hegels – der Weg frei, die atheistische Sachmotivation und die logische Struktur des feuerbachschen Atheismus zu klären (2.3.6) und abschließend kritisch zu würdigen (2.3.7).

2.3.1 *Das religiöse Bedürfnis und die Abhängigkeit von Gott*

In Feuerbachs Sicht des Christentums ist das »Seelenheil […] die Grundidee, die Hauptsache des Christentums […]. Die Tätigkeit für andere ist eine geforderte, ist Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils ist Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott«, in der jede(r) »allein für sich« vor Gott steht.[348] Im Beten übersetzt der Mensch »den zerstreuenden Dialog des Lebens in den ernsten Monolog der Selbstbesinnung«.[349] Ist dem religiösen Menschen »auch Gemeinschaft, gemeinschaftliche Erbauung Bedürfnis«, so ist dieses Bedürfen des Anderen »an sich selbst doch immer etwas höchst Untergeordnetes«.[350] Eigentlich ist der Andere, die Menschengattung, die (materielle) Welt zur Gottesbeziehung nicht notwendig, weil ja das irdische Leben insgesamt nichtig und wertlos ist.[351] In der Abkehr vom Mitmenschen, von der Menschheit, von der Welt ergänzt sich der Mensch in Gott, »in Gott ist er erst *vollkommener* Mensch«. »Gott ist sein anderes Ich, seine andere verlorene [mitmenschliche] Hälfte.« Gott ist ihm überhaupt der Ersatz für alles Fehlende, er kompensiert den Mangel an Lebensfülle, den Welt- und Seinsverlust: »Die Welt ist der Religion nichts […]. Gott ist ihr der Ersatz der *verlorenen Welt*.«[352]

Aus dem Gesagten ergibt sich: »Die Religion ist das von der Welt abgeschlossene Verhalten des Menschen zu seinem Wesen [= Sein].«[353] Dieses Wesen hält er abgesondert vom Gattungsleben, vom Geschlechtsunterschied und der Ich-Du-Beziehung sowie befreit von der Materie sich entgegen, indem er die überweltliche,

348 A. a. O., 279 f.

349 A. a. O., 315. Feuerbach bestimmt dieses Sichverhalten terminologisch als »supranaturalistischen Egoismus«. Vgl. dazu auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 160 f.

350 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 279.

351 Vgl. a. a. O., 279 ff.

352 A. a. O., 332 f.

353 A. a. O., 315.

die von der Welt abgeschiedene, absolute *Subjektivität* entwirft.[354] »Gott vertritt mir eben die Gattung, den anderen; ja, in der Abkehr von der Welt, in der Absonderung werde ich erst *gottesbedürftig*, empfinde ich erst recht lebendig die Gegenwart Gottes.«[355] Was der Mensch unverzichtbar zum Leben braucht, was er nötig hat und wessen er daher bedarf, ist ihm *sein* Gott, ist ihm das höchste Wesen als das ihm zu eigen gegebene Wesen, denn alles, was Gott ist, ist Gott nicht an sich, sondern nur für den Menschen. Was ihm fehlt, gibt ihm nur Gott. »Gott nur ist das Bedürfnis des Christen.«[356] Ihm verdankt der Mensch seine Existenz und von ihm ist er abhängig. Als subjektiver Grund der Religion wird daher das Bedürftigsein des Menschen veranschlagt.

Bedürftigsein besagt, etwas nötig haben und daher auf jemanden oder etwas angewiesen sein. Das impliziert bei aller Selbstständigkeit immer auch Abhängigkeit. »Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von andren Menschen mich abhängig fühle [die mir die Welt erschließen]. Bedürfte ich nicht des Menschen, bedürfte ich nicht der Welt.«[357] Im Gegensatz zu dem als bedürfnislos, unabhängig und unendlich vorgestellten Gott ist der Mensch ein bedürftiges und abhängiges, d. h. ein *endliches* Wesen. »Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl ist daher eins. Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, daß er einst wirklich endet, daß er stirbt.«[358] Abhängigkeitsgefühl meint »das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes Wesen existiert und existieren kann, daß er nicht sich selbst seine Existenz verdankt«.[359] Der Mensch weiß um seine Herkunft und Zukunft; damit weiß er auch, dass er ein endliches, ein völlig *abhängiges* Wesen ist. Angeregt durch *Schleiermachers* Wesensbestimmung der Religion als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« (im Sinne von Empfänglichkeit im Gegensatz zu selbsttätiger Freiheit), konnte Feuerbach seine Religionskritik wesentlich ergänzen. Dieses Abhängigkeitsgefühl erschließt im Umkreis des wahrnehmenden Weltaufenthaltes die reale Abhängigkeit: »Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstraktes Gefühl. […]

354 A. a. O., 280.
355 A. a. O., 279.
356 Ebd.; vgl. 332.
357 A. a. O., 165. Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 115: »Jedes Wesen ist trotz seiner Abhängigkeit von anderen ein eigenes, selbständiges; jedes Wesen hat den Grund seiner Existenz – denn wozu wäre es sonst? – in sich selbst.« So ist es ebenso Folge von Anderen wie Grund für Andere.
358 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 41.
359 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1946–1850): »Das Wesen der Religion«, 4.

mein Abhängigkeitsgefühl ist nur der sich abhängig fühlende, abhängig sehende, kurz, nach allen Seiten und Sinnen [sich] abhängig wissende Mensch.«[360]

Im »Wesen des Christentums« ([1]1841) geht es Feuerbach um die Enthüllung des verkannten *menschlichen* Wesens, das für etwas Außer- und Überweltliches gehalten wurde. In der Abhandlung »Das Wesen der Religion« (1845) erweitert er seine Thematik religionsphilosophisch. Hier steht als *objektiver Grund der Religion* nicht mehr der Mensch bzw. die Menschheit im Vordergrund, sondern *die Natur* als Basis des Menschen. Dem entspricht als radikaler gefasster *subjektiver Grund* der Religion das *Gefühl der Abhängigkeit von der Natur*. Damit geht Feuerbach über das Bedürfen der/des Anderen, das auf gegenseitiger Abhängigkeit beruht, hinaus: »Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der *Grund* der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles, das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts andres als die Natur. Die *Natur* ist [in religionsgeschichtlicher Perspektive] der *erste ursprüngliche Gegenstand der Religion*.«[361] Doch auch hier werden die Bedürftigkeit und das Glücksverlangen des Menschen nicht beiseitegeschoben, sondern in ihrem Abkömmling, dem *Wunsch*, religionskritisch neu in den Blick genommen.[362] Denn »der Wunsch ist ein Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines [privativen] Nicht […]. Der Wunsch ist ein Sklave der Not, aber ein Sklave mit dem Willen zur Freiheit, ein Sohn der Armut […], welche die Mutter der Begierde, der Liebe« ist.[363] Was der Mensch »selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen«.[364]

---

360 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 53 f.

361 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1946–1850): »Das Wesen der Religion«, 4; vgl. a. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 26 f.

362 A. a. O., Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1946–1850): »Das Wesen der Religion«, 36 f.: »Was aber Gegenstand *menschlicher Bedürfnisse* und Zwecke, ist aber damit auch ein Gegenstand menschlicher Wünsche. […] Der Wunsch ist ein Verlangen, dessen Befriedigung […] nicht in meiner Gewalt ist, ein Wille, aber ohne die Macht, sich durchzusetzen. Allein was mein Leib, meine Kraft überhaupt nicht vermag, das vermag eben der Wunsch selbst. Was ich verlange, wünsche, das bezaubere, begeistere ich durch meine Wünsche. Im Affekt – und nur im Affekt, im Gefühl wurzelt die Religion – setzt der Mensch sein Wesen außer sich […] Der Wunsch ist der *Ursprung*, ist das *Wesen selbst der Religion*.«

363 A. a. O., Bd. 7: *Theogonie*, 47.

364 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 224. Näheres dazu vgl. bei J. Salaquarda, *»Wunschdenken«: Zur Geschichte und Systematik eines religionskritischen Arguments.*

2.3.2 *Der Ursprung der Ideen*

Feuerbach versteht seine Philosophie *methodisch* als »genetisch-kritisch«. Das heißt, sie bestimmt einen Gegenstand nicht nur *kritisch* differenzierend im Hinblick auf das Wesenhafte (»die von der Falschheit ausgeschiedene Wahrheit«[365]), sondern darüber hinaus dahingehend auch danach, ob er nur unsinnlich (welt- und leiblos) durch die Vorstellung oder doch unmittelbar sinnlich gegeben ist. In diesem Sinne hinterfragt sie den bloß vorgestellten Gegenstand *genetisch* auf seine Entstehung und Herkunft hin und führt ihn auf seinen wirklichen, durch die »*Natur*« gegebenen »*Ursprung*« zurück.[366]

Nun ist der Gott des Christentums nach Feuerbach ein bloß unsinnlich, subjektiv vorgestellter Gegenstand, die *Idee* (ideelle Totalität) des Überweltlichen, die im Rahmen seiner »genetisch-kritischen« Methode als das vergegenständlichte *Gattungswesen* des Menschen dekonstruiert wird. Vorweg sei gesagt, dass Gattung hier für Feuerbach kein abstrakter Begriff ist, der die Gesamtheit von Arten und Individuen umfasst. Zum Verständnis des Seins der Gattung, des Gattungswesens, müssen wir seine Maxime »Folge den Sinnen!« berücksichtigen. »Die Anerkennung des Individuums ist [in Liebe] notwendig die Anerkennung von wenigstens *zwei* Individuen.«[367] Doch über Mann und Frau dehnt sich die Gattung aus auf die Kinder, die Geschwister, ja unbeschränkt auf »die *anderen* Individuen«, ja über die gegenwärtigen hinaus auf alle, auch auf die zukünftigen und gewesenen Menschen. Entsprechend versteht Feuerbach das Wort ›Gattung‹ nicht primär als logisch-kategoriales Subsumtionsgefüge, sondern vom Zeitwort *gatten* her, d. h. sich zugesellen, sich verbinden, sich vereinigen. Die menschliche Gattung ist ein leibhaftiges Sichverbinden und Sichzugesellen von menschlichen Individuen, ihr vereinigtes Wesen (Existieren) bzw. ihre vereinigte Natur. Nur so wird in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Feuerbachs verständlich: »Übrigens verstehe ich unter Gattung auch die Natur des Menschen; eine Bedeutung, die mit der anderen aber aufs innigste zusammenhängt, denn die Natur des Menschen existiert ja nur in dem Gegensatz von Ich und Du, Mann [Gatte] und Weib [Gattin].«[368]

Die Fragen, was überhaupt der Ursprung der Ideen (und damit der Gottesidee) ist und wie dieser methodisch ermittelt wird, sowie jene, was dieses Gattungswesen

365 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 444.
366 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, 51 ff.
367 A. a. O.: »Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf Stirners ›Der Einzige und sein Eigentum‹«, 433 f.
368 Ebd., 435, Anm. 1.

meint und welches der Horizont seiner Bestimmung ist, sind grundlegend für das Gottesverständnis Feuerbachs. Sie können am besten beantwortet werden, wenn man nicht wie in »Das Wesen des Christentums« sogleich von der privativen Möglichkeit der Selbstvergegenständlichung vereinzelter Menschen, sondern vom Ergebnis des feuerbachschen Denkens, vom Dasein als Mitsein in Liebe, ausgeht, war dieses doch laut Feuerbach die uns bisher weltgeschichtlich zur Vergegenständlichung und nunmehr zur Realisierung vorgegebene Wirklichkeit. Damit entgeht man Missverständnissen der Feuerbach-Rezeption, die in der Selbstkennzeichnung seiner neuen Philosophie als »*realisierte Idee*«[369] noch einen Einschlag idealistischen Denkens wittern will: entweder idealistische Rückständigkeit oder überflüssige Wiederholung unter dem Niveau des kritischen oder des spekulativen Idealismus. Das Ursprüngliche ist ihm nicht die unsinnlich vorgestellte Idee, sondern das unmittelbar zur Verwirklichung aufgegebene Sein der Gattung.

Die Frage, was es nun heiße, die Gattung zu realisieren, beantwortet Feuerbach eben aus seinem ontologischen Naturverständnis des Menschen heraus: »Eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Bestimmung überhaupt der menschlichen Natur verwirklichen.«[370] Ausdrücklich sagt er, »der bisherige Gang der spekulativen Philosophie [*Hegels*] vom Abstrakten zum Conkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Weg kommt man […] zur *Realisation seiner eigenen Abstraktion*. […] Der Übergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie.«[371] Die *Realisierung der Idee* besteht demnach im befreienden Rückgang auf das im sinnlich-leibhaftigen Gegenübersein Praktizierbare, auf die selbsttätige Entfaltung der Naturanlage. Das vorgegebene dialogische Offensein, sofern es (auch als verdeckte Möglichkeit) schon war und nun an der Zeit ist, ist das, was zu praktizieren, vergegenwärtigend zu realisieren und als die wahre Wirklichkeit zu vollbringen ist.

Ideen als unsinnlich abstrakte Totalitäten sind auf ihren Ursprungsboden, auf die menschliche Natur zurückzuführen. Seiner Natur nach ist jeder Mensch ja primär (vorprädikativ) als »Sinnenobject« innerweltlicher und weltoffener Gegenstand, d. h., »er wird *sich selbst nur durch den Sinn gegeben*« und ist »in der *sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen*« eigentlich erst Mensch.[372] Demgemäß leitet sich »der Ursprung unsrer Ideen von den Sinnen ab«. Wo und wann wir »in den Blick des Menschen« blicken und einander verstehen, entzündet sich »das Licht des Be-

369 Feuerbach, GW, *Kleinere Schriften* II (1839–1846), Bd. 9: »Vorläufige Thesen«, 263.
370 Ebd. 436.
371 Feuerbach, GW, *Kleinere Schriften* II (1839–1846), Bd. 9: »Vorläufige Thesen«, 251.
372 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 41, 329.

wußtseins und Verstandes«. Der Ursprung der Ideen ist daher sowohl (unmittelbar oder mittelbar) ein *sinnlicher* (wie der Empirismus sagt) als auch ein *menschlicher* (wie der Idealismus sagt). Allerdings hat der Idealismus unrecht, wenn er die Idee »aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du« bzw. »aus dem isolirten, als für sich seiendem Wesen, als Seele fixirten Menschen« ableiten will. Denn, so die These, »nur durch Mittheilung, nur aus der Conversation des Menschen mit dem Menschen, entspringen die Ideen« – die (transzendentale) Weltidee, wie oben gezeigt wurde, und ebenso die Gottesidee.[373]

2.3.3 *Das konkrete Gattungswesen*

Lassen wir die Sinne walten, dann erfahren wir die Gattung als vorprädikativen Ursprungsboden unseres Selbstverständnisses, dem die Gottesidee entspringen kann. Dem Menschen kann seine Gattung, die Menschheit, in ihrer wesentlichen *Natur* (als ›Wesenheit‹) Gegenstand werden.[374] Doch als Gegenstand wird der Mensch sich gegenüber anders und ein anderer; er vollzieht sich ideell, nicht wirklich. Aber er kann und muss schließlich zur Einsicht kommen, dass die bloße Idee der Menschheit ein Abstraktum ist, abgeschieden vom Abstrahierten, von der konkreten Wirklichkeit der Gattung als einer schicksalhaften Abstammungs- und Zeugungsgemeinschaft. Diese beruht, wie gesagt, auf der Verbundenheit aller menschlichen Individuen und besitzt in der Abstraktion nur ihre Selbstdarstellung im isolierten Selbstbewusstsein. Worin die wirkliche Gattung besteht, ist das räumliche und zeitliche Koexistieren der gewesenen, gegenwärtigen und kommenden Menschen, ist also die geschichtlich sich verwirklichende konkrete ›Menschheit‹. Die Menschheit, das sind alle Menschen zusammengenommen, insofern sie die Beschränktheit der Individuen (in der Einzigartigkeit ihres Wissens, Wollens und Fühlens usw.) im Blick auf die Zukunft ständig, ja *unendlich*, ohne Einschränkung überschreiten.

Was Feuerbach unter »Unendlichkeit« versteht, sagt er genetisch-kritisch gewendet mit aller Deutlichkeit: »Mein Prinzip umfaßt *alle* Individuen, vergangene, gegenwärtige, zukünftige: *Der Standpunkt der Individualität ist der Standpunkt der Unendlichkeit* und *Universalität*, im Sinne des dünkelhaften und neidischen Begriffs allerdings der ›schlechten‹ Unendlichkeit [*Hegels*], im Sinne des Lebens aber *sehr guten*, weil allein *schöpferischen* und *zeugungskräftigen* Unendlich-

373 A. a. O., 329 f.
374 Vgl. dazu Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 28 ff.

keit und Universalität.«[375] Raum und Zeit als Existenz- und Daseinsformen aller individuellen Wesen sind daher erst die »Offenbarungsformen des *wirklichen* Unendlichen«.[376] Die Unendlichkeit ist demnach (hier in *aristotelischer* Terminologie ausgedrückt) keine aktuell bestehende Fülle, sondern nur etwas *Potenzielles*, insofern das Endliche (in seinen materiellen Gestalten) ohne Ende wirklich vermehrt werden kann. Dabei wird gegen *Hegel* statt der Pejoration das Gutsein dieser Unendlichkeit des Endlichen eingefordert. Es wäre demnach abstrus, Feuerbach eine Apotheose des Menschen im Sinne aktueller Unendlichkeit unterschieben zu wollen.

Das Gattungswesen ist nicht bloß meristisch zu verstehen, da es immer mehr ist als die zusammenaddierte Summe der unzählig vielen einzelnen und beschränkten Individuen. Denn die Einzelnen verhalten sich notwendig in Verhältnissen zueinander; sie bestehen als sie selbst nur in Verhältnissen der sich zueinander Verhaltenden, und zwar indem sie einander in Freundschaft und Liebe *ergänzen*. Freundschaft und Liebe machen »aus für sich unvollkommenen Wesen ein wenigstens relativ, vollkommenes Ganzes« und erst recht ein unendlich vollkommenes Ganzes im geschichtlich werdenden Anwesen der Gattung, die »in der Gesamtheit der Menschheit ihr adäquates Dasein hat«.[377] Wo sich der Mensch selbst als Mitglied der Menschheit weiß, ist ihm direkt »die Gattung *als Gattung Gegenstand*«. Im Dasein der gesamten Menschheit als dem konkreten Anwesen der Gattungstotalität offenbart sich ihm dessen (potenzielle) Unendlichkeit darin, dass sich die »Gattung in unbeschränkt vielen und verschiedenartigen Individuen verwirklicht«.[378]

Der einzelne Mensch hat sein ›Wesen‹ als konkret Anwesender nur in der Gemeinschaft, in der Einheit einer Ich-Du-Beziehung. Feuerbach verfällt dabei keinem exklusiven Dialogismus, den weltlos privatisierend die/der Dritte stört: »Mann und Weib zusammen machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen ist die Existenz der Gattung – denn ihre Verbindung ist die Quelle der Vielheit, die Quelle anderer Menschen.«[379] Die Einheit des Gattungswesens Mensch bildet daher nicht die Idee des Menschen, kein individuell multiplizierbares Allgemeines. Das Wesen des Menschen ist »*eines*«, eine jeweils geeinte und sich immer weiter einigende Einheit von Vielen, die – innerweltlich-eschatologisch gesehen – »den Reichtum seines Wesens«, seine Unendlichkeit offenbart, und zwar

375 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 400.
376 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 252 f.
377 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 275.
378 A. a. O., 276.
379 A. a. O., 290 f.

durch »unendliche, sich gegenseitig ergänzende Verschiedenartigkeit«.[380] Zwischen mir, dem Individuum, und dem Gattungsganzen ist hierbei die/der Andere »*per se* der *Mittler*«,[381] und zwar als das Du in der weltoffenen Leibhaftigkeit seines mir Gegenwärtigseins: »[…] der Andere ist der Repräsentant der Gattung, auch wenn es nur einer ist, er ersetzt mir das Bedürfnis nach *vielen* anderen, hat für mich *universelle* Bedeutung, ist der Deputierte der Menschheit […] ich habe daher, auch nur mit einem verbunden, ein gemeinsames, menschliches Leben. […] Der Andere ist mein Du – ob dies gleich wechselseitig ist –, mein anderes Ich, der mir *gegenständliche* Mensch, mein *aufgeschlossenes Inneres*: das sich selbst sehende Auge. An dem anderen habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit. Durch ihn erst erfahre, fühle ich, daß ich *Mensch* bin; in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit konstituiert.«[382] Ich selbst gehöre so sehr zum Anderen und der Andere so sehr zu mir, dass, wenn er mich erblickt, ich mich durch ihn selbst sehe und erblickt weiß. Jede und jeder vergegenwärtigt in dieser mitmenschlich *vermittelten* Einheit der Zusammengehörigkeit bzw. im Für-einander-Sein das Gattungsganze.[383]

2.3.4 *Das abstrakte Gattungswesen und die Konstitution der christlichen Religion*

Der Mensch steht zunächst unter dem Anspruch der Welt, und darin hat er sich selbst, sein eigenes Wesen (das es konkret nur in der Gemeinschaft mit Anderen gibt) zu erkennen. Selbst der Himmel, mit dem bei den Vorsokratikern die Theo-

---

380 A. a. O., 276.
381 A. a. O., 278.
382 A. a. O., 276 f.; vgl. 279.
383 Es soll hier nicht näher darauf eingegangen werden, dass Feuerbach die Einheit der Gattung zwischen Kollektivismus und Individualismus oszillierend gedacht hat: Ist es das überindividuelle Kollektiv, eine organische, holistisch vorgestellte Ganzheit, deren Identität die eines Bestandes ist, in der bedürftige, beschränkte und unvollkommene Teile aneinander im Staatsganzen ihre Ergänzung finden, sodass »der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich selbst verhaltende, der absolute Mensch« ist? (*Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, SW, Bd. 2, 220) Oder ist es eine Einheit, die durch eigen- und selbstständige, auf ihre Art vollkommene Individuen gebildet wird, insofern diese im Bezugsgeschehen gleich wechselseitiger Du-Du-Beziehungen zueinandergehören, aus solchen Beziehungen stammen, einander vervollkommnen und zugleich als Angehörige verschiedener Gruppen die menschliche Gesellschaft durch ihr Sein einander gegenüber darstellen? Möglicherweise hat diese Unklarheit ihren Grund in der romantischen In-eins-Setzung von Gemeinschaft und Gesellschaft; siehe dazu Verf., UEpS, Bd. 1: »Der kategorische Imperativ bei Marx«, 423–427. Das Ineinander von Individualismus und Kollektivismus entspricht systemkonsistent dem egoistisch-kommunistischen Liebesverständnis.

rie begonnen hat, und dort »auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menschen das Γνῶδι σαυτόν zu«.[384] Mit dem sokratischen ›Erkenne dich selbst‹ ist Feuerbachs ursprüngliche Intention, die der Leitgedanke seiner Destruktion des Christentums war, ausgesprochen.[385] Dem Anruf zur Selbsterkenntnis entspricht, wer sich angemessen zu sich verhält. Er entdeckt dadurch das ihm Mit- und Vorgegebene und darin die ihm eigene Zugehörigkeit zur Mitwelt. Das Sichverhalten aus der ihm vorgegebenen Welt und zu ihr, in der ihm die Gattung durch liebende Mitmenschen persönlich repräsentiert wird, ist ihm zwar ›not-wendig‹; doch kann er sich zum Gattungsganzen auf der Basis der Natur (in der Welt) verschieden verhalten. Er kann von einer zunächst notwendig unangemessenen zu einer später angemessenen Weise des Selbstverhältnisses voranschreiten. Auf dieser Möglichkeit des moralischen Sichverhaltens und des Fortschritts beruht die Religionskritik Feuerbachs.

Unangemessen, mangelhaft und verfehlt ist ein Verhalten zum eigenen Wesen, das sich bei der Gegenstandskonstitution in selbstbezogener Reflexion erschöpft. Was immer jemand als Gegenstand in Bezug auf sich konstituiert, *kann* gar nicht anders denn als eine Selbstvergegenständlichung mitverstanden werden, denn im Dahaben des Vergegenständlichten stehen wir uns selbst entgegen, wird uns das eigene Wesen offenbar und bewusst. Feuerbach folgt hier der idealistischen Einsicht, dass Vergegenständlichung immer Selbstvergegenständlichung und ein Moment der Entfaltung des Selbstbewusstseins ist.[386] Für Feuerbach ist aber, wie schon hervorgehoben, der Gegenstand des jeweiligen Subjekts immer mehr als nur ein Entwurf des eigenen *gegenständlichen Wesens*, weil jeder Mensch schon leibhaftig an ihm selbst für Andere und nicht bloß im Bewusstsein als ›Objekt‹ gegenüber Anderen anwesend ist. »Im Verhältnis zu den sinnlichen Gegenständen [Personen und Dingen] ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein.«[387] Das Bewusstsein von der Offenheit für Andere in der Gemeinsamkeit des Weltverhältnisses lässt sich nicht auf das Selbstbewusstsein, das Bewusstsein von *sich* im gegenständlichen Anderen meiner selbst – und das heißt auf Selbstvergegenständlichung – reduzieren.

Mit der Abweisung eines amoralischen Monopolanspruchs für das eigene Selbstbewusstsein, das sich absolut setzt und isoliert, soll aber das Selbstbewusstsein als solches nicht entwertet werden. Allgemein gilt: »An dem Gegenstande wird […]

384 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 34.
385 A. a. O., 8. Der Appell wird *Chilon von Sparta* zugeschrieben.
386 Siehe dazu oben 2.2.2 c).
387 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 43.

der Mensch *seiner selbst* bewußt: Das Bewußtsein des Gegenstandes ist das *Selbstbewußtsein* des Menschen.«[388] Denn alles andere, das bewusst wird, ist »*Selbstbetätigung*, *Selbstbejahung*, *Selbstliebe* [...], *Freude an der eigenen Vollkommenheit*, *Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens*«.[389] Darin ist immer die Zugehörigkeit zum Mitmenschen und zur Menschheit auf der Basis der Natur mitenthalten. Der einzelne Mensch ist in gewisser Weise *alles*, ein vollkommenes und ein (im schon bestimmten potenziellen Sinn von *unendlich*) *unendliches* Wesen. »Mensch« ist erst das sich wissende, »selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion – der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als die *wirkliche* [...] *absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten – *weiß*, daß [er im Rahmen dieser Vorgegebenheiten ...] nichts andres ist als sein eigenes unbestimmtes, aber unendlicher Bestimmung fähiges Wesen«.[390]

Zwar sind Gattungsbestimmungen und -funktionen (Denken, Sprache, Wollen, Liebe, Fühlen u. a.) im einzelnen Individuum beschränkt, aber in der Existenz der Gattung, »in allen Menschen zusammengenommen«, aufgehoben.[391] Der Mensch kann sich als individuelles Wesen »seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls oder des Gewissens oder des denkenden Bewußtseins«.[392] Für sich selbst ist kein Wesen beschränkt, sondern »nur für ein andres Wesen außer und über ihm«.[393] Und genau hier liegt die fatale Möglichkeit einer unangemessenen Selbsterkenntnis und eines dementsprechend verfehlten Verhaltens. Meldet sich die Einsicht in die eigene Beschränktheit im Gefühl der Demütigung und Beschämung durch Andere sowie in der Gewissensunruhe (in Selbstvorwürfen), dann wird dadurch ein Befreiungsschlag provoziert, bei dem sich das Individuum *in sich* zurückzieht, im Selbstgefühl schwelgt und sich vom realen Du, dem Repräsentanten des Gattungslebens, sowie von der Lebenswelt (der Natur) abkehrt und Gattung und Natur verkennt.[394]

Werden Endlichkeit und Schranken der eigenen Individualität für die Schranken des menschlichen Wesens der Gattung gehalten, so werden die Mitmenschen nicht

388 A. a. O., 34.
389 Ebd., 36.
390 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 260.
391 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 267.
392 A. a. O., 37.
393 A. a. O., 38.
394 Vgl. a. a. O., 37 f. und 280.

mehr als einander ergänzungsfähige Glieder im umgreifenden Gattungsganzen erblickt, sondern nach dem eigenen Maß als meinesgleichen, also gewissermaßen für auch nur beschränkte und vereinzelte Monaden gehalten.[395] Diese Realitätsverleugnung wird von Feuerbach als »Täuschung«, »Irrtum«, »lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn« gebrandmarkt. Denn das Miteinandersein in der Weltoffenheit würde dann nicht *als solches* direkt und indirekt im leibhaftigen Existieren wahrgenommen, sondern käme nur abstrakt zur Realisierung. Der Mensch hätte dann »alles *in sich* […], folglich kein Bedürfnis, sich zu ergänzen durch den andren, den Repräsentanten der Gattung, durch die Anschauung der Welt überhaupt.«[396] Ein solcher Mensch würde sich demnach unmittelbar mit der Gattungstotalität identifizieren;[397] sie individualisieren, indem er sich selbst isoliert und sich als ›In-dividuum‹, als unteilbares Ganzes, *absolut* setzt.

Auf die privative Möglichkeit, dass sich das Wesen (Selberanwesendsein mit Anderen) vom eigenen Sein (leibhaftiges Existieren) sondert, sodass jemand mit Kopf und Herz nicht da, sondern anderswo (im Nirgendwo) ist, wo er sein Sein nicht hat, wurde schon hingewiesen. Feuerbach erläutert auch näher, wie diese pathologische, man möchte sagen schizoide Position zustande kommen *kann*: »Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst an die Stelle des anderen setzen, ebendeswegen, weil ihm seine Gattung, sein *Wesen*, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist.«[398] Wenn er sich in den Anderen bloß gedanklich hineinversetzt und einfühlt, blendet er die wechselseitige Ich-Du-Beziehung (die eigentlich eine Du-Du-Beziehung wäre) aus; er kommt zwar über den Anderen – der ein Mensch unter anderen und so Repräsentant der Gattung ›Mensch‹ ist – zu sich, nimmt aber jetzt dessen Stelle ein. Anstelle der originären Einheit von Ich und Du verhält er sich nur zu sich selbst wie zu einem anderen Du. Nun denkt und spricht er mit sich selbst, nicht mit Anderen, obwohl Denken und Sprechen als Gattungsfunktionen eigentlich nicht ohne einen Anderen möglich sind.[399] Dieser »*Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*« sieht von der Notwendigkeit des Miteinanderseins ab, vom »*Dialog zwischen Ich und Du*«,[400] von dem Umstand, dass wir auch im Denken, als Philosophierende, »Mensch mit Menschen« sind.[401]

395 A. a. O., 37 ff.; vgl. 278: Das Christentum erachtet alle Menschen als *gleich*.
396 A. a. O., 279.
397 Vgl. ebd. und a. a. O., 37.
398 A. a. O., 29.
399 Ebd.: »Der Mensch denkt, d. h., er konversiert, er spricht *mit sich selbst*. […] der Mensch aber kann die *Gattungsfunktion* des Denkens, des Sprechens […] ohne einen andern verrichten.«
400 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 62, 345.
401 A. a. O., § 61.

Fragt der Mensch nach sich, sucht er sich zu erkennen, sucht er sein wahres Wesen und Selbst zu gewinnen, so ist er dazu durch die Selbstliebe motiviert, die ihm die Zugehörigkeit zu Anderen entdeckt. Die Selbstliebe und Selbstbejahung ist der subjektive Grund seiner Wesenssuche auch im Anderen seiner selbst. Aber er täuscht sich in der Wesenssuche und verkennt sich, wenn diese Liebe (noch) Suchtcharakter hat und Selbstsucht ist. Er verschließt sich in maßloser Subjektivität. Das subjektive Motiv dieser gegenüber dem menschlichen Du verschlossenen einsamen Position des Ich ist das Bedürfnis und der Wunsch, in der Selbstliebe exklusiv und an allem Befriedigung und Seligkeit zu finden: Es geht nur um »mein eigenes Wohl, meine eigene Seligkeit«, nicht gleich ursprünglich um »das Wohl anderer«. Diese Selbstliebe disqualifiziert Feuerbach moralisch als »Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums«.[402]

Da es zum Sichverhalten zum gemeinschaftlichen und zum gattungsmäßigen Leben kein Gegenteil geben kann, verhält sich der einzelne Mensch auch (noch) in seiner Vereinzelung und Isolation notwendig zur wirklichen Gattung als seinem eigenen Wesen oder als seiner Wesensergänzung. »Der Mensch denkt, d.h. er konversiert, er spricht *mit sich selbst*.«[403] Ohne echtes, ebenbürtig liebendes Gegenüber steigert er sich so in das Selbstgespräch hinein, als wäre dessen Adressat ein Anderer. Dadurch kommt eine Art von Persönlichkeitsspaltung zustande. Ohne den im Selbstgespräch fingierten Anderen als eigenen Persönlichkeitsanteil zu durchschauen, weiß der Mensch nicht, dass er in allem immer nur sein eigenes Wesen findet. »Das *absolute Wesen*, der Gott des Menschen ist *sein eigenes Wesen*.«[404] Religion ist damit eine extrem selbstbezogene und -süchtige Reflexion, die nicht durchschaut wird. Sie »*ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst.* […] *Gott ist der Spiegel des Menschen*.«[405] Auf diese Weise bildet sich das vermeintlich dialogische Leben der christlichen Religion, das ja in Wahrheit nur ein monologisches Leben ist, welches alle Gattungsfunktionen (miteinander denken, sprechen usw.) aufsaugt.

Die (potenziell) unendliche *Natur* der menschlichen Gattung, die dem individuellen Menschen in der ihm eigenen Weise des (An-)Wesens fassbar ist, ist ihm unter Identifikation mit der Gattung als dem höchsten Wesen durch Selbstvergegenständlichung zum weltlos-abstrakten Objekt geworden. Das (letztlich gemeinsame und gemeinschaftliche) Denken, Wollen und Fühlen (Lieben) der Gattung ist es,

402 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 37.
403 A. a. O., 29.
404 A. a. O., 35.
405 A. a. O., 127.

worum es dem individuellen Menschen geht, ist das Worumwillen seines Daseins überhaupt. Dieses gewissermaßen *in* der menschlichen Existenz gegenwärtige Gattungsleben, diese sein Dasein »begründenden Elemente oder Prinzipien, die ihn *beseelenden*, *bestimmenden*, *beherrschenden Mächte* – göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegensetzen kann«[406] –, dies alles kommt nun *über* ihn. So ist zum Beispiel das Gefühl als das Gefühlvolle »deine innigste und doch zugleich eine von Dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist *in dir über dir*: Es ist selbst dein eigenstes Wesen, das dich *als* und *wie* ein *anderes* Wesen ergreift, kurz dein *Gott*.«[407] Der Mensch, der sich in irriger Weise »*zu seinem* (und zwar subjektiven) *Wesen* […] *als zu einem anderen Wesen*« verhält, hält sich in der Illusion (Einbildung) auf; er spürt und meint, es sei wirklich ein *anderes* Wesen; damit hat er den illusorischen »Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum«,[408] zwischen dem göttlichen Wesen und der menschlichen Existenz entworfen, aber er durchschaut ihn noch nicht: »Das *göttliche Wesen* ist nichts anderes als das [ursprüngliche, potenziell unendliche] menschliche Wesen [der Gattung] oder besser: das [An-]Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen.«[409]

2.3.5 *Religion als dialektisches Moment der Natur- und Weltgeschichte*

Das wahnhafte Verkennen der eigenen Wesensnatur, die Absolutsetzung des Individuums als Gattungswesen und des Gattungswesens als Individuum gehört nach Feuerbach zur Epochengeschichte des menschlichen Wesens, die in offenkundigem Anschluss an *Hegel* für »Das Wesen des Christentums« noch als dialektischer Prozess rekonstruiert ist. Das leitende Prinzip ist die *Selbsterkenntnis*, nicht als Zusichkommen des absoluten Geistes, sondern als *Fortschritt* der Menschheitsgeschichte – eine grandiose, für das 19. Jahrhundert typische Geschichtskonstruktion, an deren Ende der sogenannte *atheistische Humanismus* steht. Feuerbach hat sie nicht systematisch ausgearbeitet, sie sei hier nur grob skizziert.

406 A. a. O., 32.
407 A. a. O., 43.
408 A. a. O., 48; vgl. 269: »Wesen und Existenz ist bei Gott identisch, d. h. eben nichts andres als: Er ist der Gattungsbegriff, das Gattungswesen unmittelbar zugleich als Existenz, als Individuum […] das abstractum, die Idee unmittelbar als concretum.«
409 Ebd.

Die Natur des Menschen entfaltet sich unter dem Gesichtspunkt des Erkenntnisfortschritts geschichtlich in drei Epochen, wobei das Vermitteltsein von geschichtlicher Notwendigkeit und sittlicher Freiheit unbefragt vorausgesetzt wird:[410]

1. Am Anfang steht die von Feuerbach unbestimmt gelassene *Position* des Ursprungs des Menschen aus der Natur als »reines Naturwesen«,[411] das noch nicht seiner selbst bewusst ist und im Gattungsganzen instinktiv aufgeht. Die Endlichkeit und Abhängigkeit ist »im Tier und tierischen Menschen nur eine unbewußte, unüberlegte«, die, zum Bewusstsein erhoben, zur Religion wird.[412] Um überhaupt Mensch zu werden – und das durch sich selbst! –, müsste er als Subjekt (in Anlehnung an *Hegels* Selbstnegation des absoluten Geistes) zu sich kommen und sich selbst erkennen können. Dazu müsste er sich äußern, veräußern, als anderes setzen und vergegenständlichen, d. h. zunächst sich selbst negieren.
2. Das eigentliche Menschsein beginnt damit, dass sich der Mensch selbst zum Gegenstand macht und sich dadurch als das Andere seiner selbst setzt; so negiert er sich und bildet als Antithese die *Negation des Menschen*, die ihm das höchste Wesen ist. Das heißt, er schafft sich Gott »ohne Wissen und Willen« nach seinem Bild[413] und hat so ein erstes Bewusstsein von sich selbst, aber nur ein *indirektes*. Der Mensch stellt sich Gott als Grund der Religion, seiner Beziehung zu sich vor. Er weiß noch nicht direkt, dass er sich damit nur sein eigenes Wesen vor sich stellt, und durchschaut den Anthropomorphismus nicht. Er ist in Unkenntnis über sich wie ein Kind, das sich selbst nicht sieht und sein Wesen noch außer sich, sich gegenüber erblickt. Die religiöse Welt entspricht der Entwicklungsstufe des Kindes, das »von außen bestimmt wird« und im Fantasiereich der Fabeln lebt.[414] »Religion ist die erste, darum kindliche, volkstümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbstanschauung des Menschen«,[415] und zwar indem sie »die *erste*, und *zwar indirekte Selbsterkenntnis* des Menschen« ist.[416] In der gemeinen Theologie ist Gott nur als Objekt vorgestellt, in der spe-

410 Vgl. a. a. O., 46 ff.
411 Vgl. dazu die philosophischen Fragmente aus 1843/44 in: Feuerbach, SW, Bd. 2, 388 ff.: »›Der Mensch kann nicht aus der Natur abgeleitet werden‹. Nein! Aber der Mensch, der unmittelbar aus der Natur entsprang, war auch nur erst ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Product des Menschen, der Cultur, der Geschichte« (388 f.).
412 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1946–1850): »Das Wesen der Religion«, 5; vgl. a. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 42 f.
413 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 215.
414 A. a. O., 353.
415 A. a. O., 213.
416 A. a. O., 47; vgl. 353, 444.

kulativen Philosophie *Hegels* auch als Subjekt, absolutes Subjekt, das sich seines Wesens in der Geschichte entäußert, um durch sie zu sich zurückzukehren. Die Menschheitsepoche der Religion, vorbereitet durch »Theogonie«[417] und polytheistische »Naturreligion«, gipfelt im eigentlichen Gottesglauben der »Geistreligion«,[418] im theozentrischen Monotheismus des Christentums mit seiner Theologie. Den Monotheismus bildet der Mensch in der Einsamkeit seines Du-losen Ichs, die noch nicht zur vollen Gemeinschaft gefunden hat. »Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *außer sich*, ehe er es in sich [im Verhältnis zum menschlichen Du] findet.«[419]

3. Mit der wissenschaftlichen Bildung[420] tritt die Menschheit gewissermaßen in die dritte, zukunftsträchtige Epoche des erwachsenen Kulturmenschen ein. Sie überwindet, was der (einseitig negativ bewerteten) Fantasie[421] entspringt, indem sie *die Negation des Menschen negiert*: Gott als das höchste Wesen außer dem Menschen. Der Mensch hebt die nur in der abstrakten Idee und Einbildung bestehende Negation des Menschen auf, er befreit sich von ihr, indem er sie auf das wirkliche Leben zurückführt. Diese doppelte Negation führt über den *Atheismus* zur Synthese, zur Versöhnung mit sich und den Anderen – mit allen sozialpolitischen Folgen. Die Weltgeschichte befindet sich gegenwärtig in dieser Wendezeit und birgt sozialen, revolutionären Sprengstoff: »Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: Es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit.«[422] Jetzt erst erreicht der Mensch orthopraktisch ein *direktes Selbstbewusstsein*, jetzt erst erkennt der Mensch *sein* ihm eigenes

417 Vgl. Feuerbachs Spätwerk *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, GW, Bd. 7.

418 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 309: »Ich wollte beweisen, daß der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christentums, der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, daß der Mensch förderhin *in sich selbst*, nicht mehr *außer sich*, wie der Heide, noch *über sich*, wie der Christ, den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Übel und Leiden suche und finde.«

419 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 47.

420 Vgl. a. a. O., beispielsweise 279, 363 f.

421 Zur Fragwürdigkeit der negativen Bewertung der Einbildungskraft bei Feuerbach, die er nur als sich subjektivistisch vorstellende zu kennen scheint, vgl. H. Hüsser, *Natur ohne Gott*, 12, 33 ff., 58–63 u. ö.

422 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 318. Zum Praktisch- und Politischwerden der Philosophie und zu der durch Atheismus ermöglichten sozialgeschichtlichen Wende vgl. J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, 99–112.

> Wesen, sein wahres Selbst, und damit steht die Menschlichkeit der Liebe (der Selbstliebe) im Zentrum der Philosophie. Diese Art von *Anthropozentrik* stützt sich auf die wirkliche (und politisch zu verwirklichende) Ich-Du-Beziehung. Sie entdeckt erst über den dialektisch ›not-wendigen‹ Umweg amoralischer Selbstsucht und wahnhafter Selbsttäuschung die Mitmenschlichkeit als das dem Sein nach Nächstliegende und so dem Menschen *eigentlich* Nächste.

Das Interesse und revolutionäre Pathos hinsichtlich der Umkehrung der religiösen Verhältnisse in menschliche ist, was oft übersehen wird, vor allem ein *moralisches*. Die Moral theonom zu begründen, heißt, so Feuerbach, sie auf »eine *unmoralische*, *willkürliche* Basis« zu stellen.[423] »[…] ich kann die Moral, das Recht, kurz alle wesentlichen [menschlichen] Verhältnisse, nur *durch sich selbst begründen* und begründe sie nur wahrhaft, so, wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich sie durch sich selbst begründe. […] Das *Richtige*, *Wahre*, *Gute* hat überall *seinen Heiligungsgrund in sich selbst*, *in seiner Qualität*.«[424] Sachlich gesehen geht es Feuerbach hier um ein Naturrecht oder besser: um eine ontologisch, nicht um eine axiologisch-autonom begründete Ethik. Diese ungeschriebene Moral ist indirekt schon in der Religion enthalten, da es genügt, dass wir »die religiösen Verhältnisse nur umkehren, das, was die Religion als Mittel setzt, immer als Zweck fassen, was ihr das Untergeordnete, die Nebensache, die Bedingung ist, zur Hauptsache, zur Ursache erheben, so haben wir die Illusion zerstört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unsern Augen«.[425] Denn insgeheim stützt sich die religiös begründete Moral »auf den Egoismus, auf die Selbstliebe, auf den Glückseligkeitstrieb«, wenn sich »der Mensch in der Religion unter der Form der Selbstverneinung bejaht«, da er (am Mitmenschen und seiner Welt vorbei) von Gott geliebt werden will.[426] Dieser Egoismus in der Form der monotheistischen Religion ist im Gegensatz zum (griechischen) Polytheismus, der noch »für alles Schöne und Gute« in der Welt offen war, nicht weitsichtig, sondern privatisierend-beschränkt: »Der [engstirnig selbstsüchtige] Egoismus ist wesentlich *monotheistisch*, denn er hat nur eines, nur sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, konzentriert den Menschen auf sich: er gibt ihm ein konsistentes Lebensprinzip; aber er macht ihn theoretisch borniert,

423 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 449.
424 Ebd.
425 A. a. O., 450.
426 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 336 f.

weil gleichgültig gegen alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht.«[427]

Nach dem Gesagten ist es klar, dass der Mensch nicht auf Dauer seine private Liebe – diese Abstraktion, die ihm Gott ist – zu lieben vermag, weil er um seiner selbst willen zu lieben ist, also Selbstzweck ist, und es ihm im Dasein miteinander in *allerhöchster* Weise um sich selbst geht. Daher handelt es sich »im Verhältnis der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer *Illusion* – einer Illusion aber, die keineswegs gleichgültig ist, sondern vielmehr *grundverderblich* auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt; denn selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur *scheinbaren*, *illusorischen*, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gottes willen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott [d. h. insgeheim unter der Form der Selbstnegation nur sich] liebt«.[428]

Feuerbach konnte zu seiner Zeit noch nicht erkennen, dass die Dynamismen subjektivistischer Selbstsucht im Leben Einzelner, der Gemeinschaften und Gesellschaften auch bei völligem Religionsverlust und unter Veränderung der *idealen* Voraussetzungen, der großartigen Selbstüberhöhungen, sich wiederholen können und dann nicht nur als Überbleibsel überholter Religiosität abgetan werden können. Sind sie aber für das Wesen der Religion überhaupt nicht spezifisch, dann könnten sie auch als Deformationsbedingungen einer ursprünglichen Religiosität infrage kommen, die sich keineswegs in menschlichen Ich-Du-Beziehungen oder Naturabhängigkeit erschöpfen muss. Aus heutiger Sicht muss es naiv erscheinen, Religion uneingeschränkt für *das* für die Menschheit Grundverderbliche zu halten. Da Feuerbach aber bei aller Hellsichtigkeit in ihr nichts anderes sieht, steht er unter dem Zugzwang geschichtsphilosophischer Systemkonsistenz und muss demnach alle Religion im Horizont der Wesensgeschichte menschlicher Selbsterkenntnis genetisch-kritisch dekonstruieren. Dieses religionskritische Unternehmen kann leicht

---

427 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 210. Feuerbach unterscheidet später systematisch einen *moralischen* von einem *metaphysischen* Egoismus: GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 61. Der *moralische* Egoismus hat »bei allem, was er tut, selbst scheinbar für andere, nur seinen Vorteil im Auge« und ist für »Philister und Bourgeois« charakteristisch. *Metaphysisch* nennt Feuerbach den »im Wesen des Menschen ohne Wissen und Willen begründeten Egoismus«, der gemäß dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb die indirekte Selbstliebe, die »Liebe des Individuums zu Individuen seinesgleichen«, einschließt. Diese Formen des Egoismus hebt er ab von »allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei, die religiöse und spekulative Phantastik, die politische Brutalität und Despotie andern Menschen stellen.«

428 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 450.

den Blick von dem eigentlichen Sachmotiv ablenken, das ihm den Atheismus praktisch-existenziell für notwendig erscheinen ließ und aus dem heraus er *Hegels* dialektisch vermittelte Versöhnung der disjunktiven Transzendentalien von Endlichkeit und Unendlichkeit so entschieden zugunsten des endlichen Seienden (Mensch und Welt) aufzubrechen vermochte. Im Nachfolgenden soll die am konkreten menschlichen Sein orientierte Logik der Umkehrung des Monotheismus in atheistische Humanität bei Feuerbach zur Darstellung kommen.

2.3.6 *Philosophisches Motiv und logische Struktur des Atheismus*

Feuerbach geht von einer bestimmten Tendenz, Unterströmung und Entstellung der christlichen Lehre und Praxis sowie ihrer spekulativen Aufhebung im Deutschen Idealismus aus, von der er meint, sie sei für das Wesen des Christentums bestimmend: Der *endliche* Mensch erscheint vor dem *unendlichen* Gott wie ein »Nichts« vor einem »Etwas«, wie ein *»non-ens«* vor einem *»ens«*: »Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden, damit Gott alles sei, [muss] der Mensch nichts sein. […] Der *Mensch negiert nur von sich*, *was er in Gott setzt.*«[429] Damit stehen das Endliche und das Unendliche konsequent in einem dialektischen Zirkel: »Das *Endliche* ist die *Negation des Unendlichen* und wieder das *Unendliche* die Negation des *Endlichen*. Die Philosophie des Absoluten [*Hegels*] ist ein Widerspruch.«[430] Unter Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen bringt die Philosophie es *»nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten«*.[431]

Dieser Widerspruch ist zunächst gar kein theoretischer, sondern ein pathologischer Konflikt, dessen praktisch-existenzielle Bedeutung verstanden werden muss. Theoretisch gilt die ontotheologische Denkfigur: »Was dem Menschen die Bedeutung des *An-sich-Seienden* hat, was ihm das *höchste* Wesen ist, das, worüber er *nichts Höheres* sich vorstellen kann, dieses ist ihm eben das *göttliche* Wesen.«[432] Feuerbach führt die kantsche modaltheoretische Kritik an der *Ontotheologie* weiter, indem er sie anthropologisch und geschichtsphilosophisch begründet und auf jeden Theismus rückanwendbar macht – auch auf den postulatorischen Theismus von *Kants* »Kritik der Praktischen Vernunft«. Feuerbach kritisiert die verallgemeinerte Ontotheologie jedoch nicht in theoretischer Distanz, vielmehr in der Weise, wie er sie selbst exis-

429 A. a. O., 65 f.
430 A. a. O., Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Vorläufige Thesen«, 249.
431 Vgl. auch Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 16, 291 f.
432 A. a. O., 53.

tenziell-praktisch durchlitten hat.[433] Von daher hinterfragt, untersucht und durchschaut er den religiösen Selbstvollzug als *Wahn*, in dem sich jemand selbst als das Höchstdenkbare zur Vorstellung bringt: »Die Vorstellung des moralisch vollkommenen Wesens ist keine nur theoretische, friedliche, sondern zugleich praktische, zur Handlung, zur Nachahmung auffordernde, mich in Spannung, Differenz, Zwiespalt mit mir selbst versetzende Vorstellung; denn indem sie mir zuruft, was ich sein soll, sagt sie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Gesicht, was ich *nicht bin*. Und dieser Zwiespalt ist in der Religion um so qualvoller, um so schrecklicher, als sie des Menschen eignes wahres Wesen ihm als ein andres Wesen entgegensetzt, und noch dazu als ein persönliches Wesen, als ein Wesen, welches die Sünder von seiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks, ausschließt, haßt, verflucht.«[434]

Der religiöse Grundvollzug ist durch die Selbstwahrnehmung dieses Zwiespalts des Menschen mit sich selbst, *»mit seinem eigenen Wesen«* charakterisiert. Dieses Selbstzerwürfnis formuliert Feuerbach zusammenfassend wie folgt: »Die Religion ist die *Entzweiung* des Menschen mit sich: Er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist – der Mensch *nicht*, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.«[435] Die pejorativ verstandene, metaphysisch-theoretische Endlichkeit hat ihren pathologisch-praktischen Ausdruck in der Nichtigkeit.[436]

Der Zwiespalt, in dem sich der Mensch in Theismus und Theologie verneint, verschärft sich in Feuerbachs Spätphilosophie, wenn er das Wesen der Religion im Gefühl und Bewusstsein der *Abhängigkeit* von der Natur erblickt. In der Schöpfungstheologie der Monotheismen spitzt sich die Situation zu: Gott ist der Herr, das weltunabhängige Wesen, der Mensch der Knecht, das Geschöpf, das absolut

433 Dazu vgl. die folgende biografische Notiz aus dem Nachlass (Feuerbach, SW, Bd. 2, 381): »Freundchen! Ich sage dir: wenn irgend einer berufen und berechtigt war, über die Religion ein Urtheil zu fällen, so war ich es; denn ich habe die Religion nicht nur aus Büchern studirt, ich habe sie aus dem Leben und zwar nicht nur aus dem Leben Anderer, welche mir die Ursachen und Wirkungen der Religion sowohl von ihrer guten als schlimmen Seite sinnfällig demonstrirten, sondern auch aus meinem eigenen Leben kennen gelernt. Die Religion war für mich ein Object der Praxis, ehe sie mir zu einem Object der Theorie wurde.«

434 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 97.

435 A. a. O., 75.

436 Vgl. a. a. O., 35.

abhängige Wesen. Dieses Verhältnis ist überaus bedrohlich und bedrückend, weil der Mensch als endliches Wesen ohnedies schon unter der Gegensatzspannung von Selbstständigkeit und Naturabhängigkeit, von Selbsterhaltungstrieb (»metaphysischer Egoismus«) und Abhängigkeit »nach allen Seiten und Sinnen« zu leiden hat. Die »Natur des Abhängigkeitsgefühls« ist nämlich eine in sich zweideutige: Das, wovon ich abhängig bin, der Gegenstand der Abhängigkeit, entspricht meinem Bedürfnis. Ich empfinde in der Abhängigkeit »meine Nichtigkeit vor einem Mächtigern«, dessen ich bedarf, um zu sein. Ich fühle mich aber auch »als etwas Gewichtiges, Bedeutendes«, das sich im Egoismus oder in der Herrschsucht behaupten will.[437] Nun stellt sich heraus, dass ich insgeheim gerade für mich selbst, bedroht durch den Selbstverlust und aus Furcht vor dem Unglück des Objektverlustes, untertänig, hingebungsvoll und selbstlos sein muss. Ich bin also zugleich Knecht und Herr dessen, wessen ich bedarf. »Das Abhängigkeitsgefühl ist daher nichts andres als ein indirektes oder verkehrtes oder negatives Selbstgefühl, kein unmittelbares allerdings, aber ein durch den Gegenstand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbstgefühl.«[438] Bestünde eine ontische Abhängigkeit des Menschen statt von endlichen Seienden (Mitmenschen, Natur) von einem Schöpfergott, so wäre diese eine so totale, dass der Mensch zum völlig ohnmächtigen und nichtigen Wesen herabgesetzt würde, was er nicht aushalten könnte. Die Religion entlastet scheinbar den Menschen in seinen faktischen Abhängigkeiten, steigert sie aber ins Maßlose, sodass Gegenwehr angesagt ist. Der *allgemeine* Geltungsanspruch dieser radikalen Religionskritik wird von ihrer in den Atheismus treibenden Motivation her und diese aus ihrer Ontologie des höchsten Wesens heraus verständlich, auf die noch ein Blick zu werfen ist.

Zum absoluten Horror für das ohnedies beschränkte menschliche Für-sich-Sein des Individuums wird für Feuerbach die ihm zugängliche Schöpfungstheologie, da sie die totale Abhängigkeit von Gottes Allmacht sowie die Nichtigkeit des menschlichen Wesens besiegelt: »Der höchste Gipfel des Subjektivitätsprinzips ist die Schöpfung aus nichts«, und zwar als »*Produkt des Willens* […], des *absolut subjektiven, unbeschränkten Willens*«.[439] Von diesem Willen hängt der Menschen »*Sein oder Nichtsein*« ab, und damit schwebt »das Schwert, das ihr Todesurteil vollstreckt […,] stets über ihrem Nacken«.[440] Dieser Wille ist nicht wie bei den »alten Philosophen« die göttliche Vernunft, welche die Ideen in die schon vorher bestehende Materie ein-

437 A. a. O., Bd. 6: *Das Wesen der Religion*, 93.
438 A. a. O., 92.
439 A. a. O., 190.
440 A. a. O., 190 f.

gestaltet, sondern der Wille ist im Christentum ein Wille »der *Einbildungskraft*«,[441] der die egoistische Willkür utilitaristischer Unterwerfung der Natur aus jüdischer Kreationslehre[442] absolutistisch auf den Höhepunkt und damit zeitgeschichtlich ins Wanken bringt.[443] Die vorstellende Einbildungskraft vermag subjektiv *alles* zu setzen, »alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorstellbare als ein Mögliches«.[444] Für ihr Sichvorstellen Gottes als Willkürwesen wird als tieferer Ursprung »der *Wille des Gemüts*, die Kraftäußerung des Gemüts nach außen« angegeben,[445] das seine subjektiven Wünsche nach Allmacht infantilistisch befriedigen will.[446] Ohne Akzeptanz der naturnotwendigen Grenzen kann man wollen und sehnsüchtig wünschen, was man selbst nicht kann; und so kann man das Großartigste träumen und fantasieren und es sich als die Quelle alles Heils und Glücks vorstellen.

Besteht durch die ontisch vorgestellte Abhängigkeit von Gottes Willkürmacht ein niederschmetterndes Gefühl und Bewusstsein persönlicher Nichtigkeit, so wird dieses noch durch das Bewusstsein »der allerempfindlichsten, der moralischen Nichtigkeit« verschärft.[447] Dieses trifft den ohnedies endlichen, empfindlich kränkbaren und beschränkten Menschen und schließt ihn von den optimalen Möglichkeiten der Vervollkommnung seines eigenen Seins – als Gemeinschaftswesen im Zusammenschluss etwas zu sein – aus. Die dadurch entstehende Spannung ist jetzt nicht mehr erträglich und drängt unbedingt zur Auflösung. »In dieser Zwietracht mit sich selbst kann es der Mensch nicht aushalten; er empfindet vielmehr das dringende Bedürfnis, den unheilvollen Zwiespalt zwischen sich, dem Sünder, und dem vollkommenen Wesen aufzuheben.«[448] Zunächst bahnt er sich einen religiösen Ausweg, indem er sich eine liebevolle Inkarnation des höchsten Wesens vorstellt. Das mildert zwar den Zwiespalt des religiösen Menschen, hebt ihn aber niemals auf. Demgegenüber meint Feuerbach, einerseits gerade die liebevolle Menschwerdung Gottes als eine bloß vorgestellte, illusorische, fantasierte, entlarvt und andererseits

441 A. a. O., 192.
442 Vgl. a. a. O., 205–217.
443 Was hier dem Christentum insgesamt zugeschrieben wird, hat Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, 118) terminologisch etwas vorsichtiger als »spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus« gefasst, der die humane Selbstbehauptung in der Neuzeit provoziert haben soll. Doch nicht diese Geschichtsdialektik, sondern die subjektivistische Willensmetaphysik in ihrem Überschwang ist es, die Feuerbach genetisch-kritisch – Schopenhauer, Nietzsche und Freud in gewisser Weise schon überholend – auf die menschliche Pathologie reduziert.
444 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 191.
445 A. a. O., 191, Anm. *.
446 Vgl. a. a. O., 235.
447 A. a. O., 96.
448 A. a. O., 97.

das darin der Sache nach enthaltene »Geheimnis« des *höchsten Wesens* enthüllt zu haben; es ist für den Menschen seine Mitmenschlichkeit in Liebe: »Das Höchste ist die Liebe des Menschen.«[449]

Die Enthüllung jener epochalen Seinsmöglichkeit der Menschheit, durch die der qualvolle Widerspruch und Zwiespalt aufgehoben wird, will theoretisch eine praktische ›Not-wendigkeit‹ aussprechen, die auch als weltgeschichtliche Notwendigkeit unmittelbar an der Zeit war. Sie wurde als eine unbedingte, absolute, sich aus dem Sein des Menschen erhebende und dessen Not wendende Forderung erfahren. Mit ihr wird die eigentliche philosophische und humane *Sachmotivation* des feuerbachschen Atheismus, der seiner Religionskritik zugrunde liegt, in ihrer Struktur durchsichtig. Sie lässt sich übersichtlich in der logischen Gestalt eines praktischen Syllogismus fassen. Der Obersatz formuliert den Widerspruch zwischen Gott und Mensch in der Form einer strengen Alternative, einer ausschließenden Disjunktion: *entweder* Gott, die illusionäre Negation des Menschen, *oder* Ich und Du, die leibhaftige und gemeinschaftliche Position des Menschen. Die praktische Unerträglichkeit dieses Entweder-oder drängt zur Entscheidung – und zwar zugunsten des Menschen: Er ist der von seinem Sein her in Anspruch Genommene, der moralisch Geforderte (Untersatz). *Muss* und *kann* und *darf* er er selbst *sein*, dann darf und kann kein dem Menschen entgegengesetzter und ihn herabsetzender Gott angenommen werden; also ist die Negation des Menschen zu negieren (Schlusssatz), und erst infolgedessen ist das Phänomen Religion kritisch zu rekonstruieren und umfassend zu destruieren. Die Hypothese des Atheismus ist kein Akt böswilliger Willkür oder Hybris, sondern eine eupraktisch begründete logische Forderung, ein *Postulat* der praktischen Vernunft. Dieses steht eben im Dienst der praktizierenden, der dem Herzen verpflichteten Vernunft, die wiederum in Übereinstimmung mit dem Dasein des Menschen steht. Das Gesagte kann zur Überprüfung in Form einer Schlussfolgerung schematisch formuliert werden:

Maior (Obersatz):	Entweder Er – oder Ich und Du.
Minor (Untersatz):	Dasein miteinander in Liebe ist ›not-wendig‹.
Konklusion (Schlusssatz):	Also kann Er nicht sein.

Der Syllogismus ist formal ein disjunktiver, dessen Obersatz eine große, strenge oder ausschließende Disjunktion (Alternative) bildet. Das ›Oder‹ ist im Sinne von ›entweder – oder‹ (lat. *aut/aut*) gemeint. Die Vordersätze sind zur Folgerungsreife

449 A. a. O., 116; vgl. das Kap. über »Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Liebe«, 101–116.

völlig richtig ausgebaut und folgerichtig durchgeführt. Ob unter dieser Voraussetzung der Schlusssatz berechtigt ist, hängt von der Wahrheit der Vordersätze ab. Sie können wahr oder falsch sein und sind daher zu überprüfen. Die Schlussfigur bejaht im Untersatz nur ein Disjunkt aus dem disjunktiven Obersatz und verneint im Schlusssatz das andere Disjunkt, ist also als *modus ponendo tollens* gebaut.

Inhaltlich gesehen lässt das Schlussverfahren die Art des Atheismus in ihrer logischen Bewegungsstruktur erkennen. Besonders wird der Gegensatz zu *Hegels* Auffassung deutlich, der dem Endlichen die Wesentlichkeit des Seins abspricht, die hier umgekehrt Gott abgesprochen wird.[450] Doch liegt der Hauptunterschied zwischen der hegelschen und der feuerbachschen Schlussweise nicht bloß in der Umdrehung dieser hegelschen Auffassung, sondern im Abgehen vom spekulativen Vernunftschluss, sodass das praktisch motivierte Schlussverfahren eine existenziell und epochal notwendig gewordene Bewegung nachzeichnet, erschließt sich doch erst in der mitmenschlichen Liebe, was wirklich, was bloß vorgestellt oder nicht ist.

Die Annahme (im Sinne einer Hypothese) der Nichtexistenz eines übersinnlichen Gottes im Schlusssatz ergibt sich aus dem humanen und humanitären Seinsanspruch, das Menschsein konkret als liebendes Sein füreinander zu verstehen (Untersatz). Dass wir faktisch mitmenschlich zu sein haben, diese ontologisch aufgezeigte menschliche Naturanlage, die positiv zu erfüllen und zu verwirklichen ist, stellt eine umfassende, in sich differenzierte Notwendigkeit dar, welche die negative Forderung begründet: Ein das Sein des Menschen bedrohendes höchstes Wesen kann, darf und soll nicht als existierend angenommen werden, und zwar aus den logisch-ontologischen, psychologisch-therapeutischen,[451] praktisch-existenziellen bzw. moralischen sowie epochalen Notwendigkeiten des Menschseins.

Eine solche Forderung kann man im Anschluss an *Kant* ein *Postulat* der *praktischen Philosophie* nennen, das hier eine Hypothese meint, die, um die menschliche Existenznot und Unmoral zu wenden, in praktischer Vernunftabsicht angenommen werden muss. Der Atheismus Feuerbachs ist daher seiner *Struktur* nach ein »*postulatorischer Atheismus*« (*Scheler*).[452] Man kann das Dasein Gottes an sich für durchaus erwünscht halten, aber dennoch agnostisch für (bislang) nicht nachweisbar oder skeptisch für direkt oder indirekt zu wenig eindeutig erfassbar oder umgekehrt für kategorisch (unbedingt) aus dem Weltlauf widerlegbar. Für postulatorische Atheis-

---

450 Siehe dazu oben 126–129.

451 Vgl. das Vorwort der 1. Aufl. von Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 8, dass »zwar der Inhalt dieser Schrift ein pathologischer oder physiologischer, aber doch ihr Zweck zugleich ein *therapeutischer* oder *praktischer* ist«.

452 Siehe Philosophische Theologie im Umbruch, Bd. II/1, 329–342.

ten ist die Situation eine andere: Für sie *darf* und *soll* ein Gott nicht existieren, sonst wäre es ja nicht möglich, ihre Selbstständigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit zu retten und überhaupt ihre Menschlichkeit gemäß ihrem Seinssinn zu bewahren.[453]

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Frage für Feuerbach nicht die ist, ob ein Gott sei oder nicht sei, auf die es kategorische, skeptische, agnostische und andere Antworten gibt. Es geht ihm gar nicht um einen theoretischen Beweis für oder gegen Gottes Dasein. Eine solche Fragestellung erscheint ihm sogar antiquiert. Dennoch machte die Art und Weise, wie er das Gottesbewusstsein der neuzeitlichen Philosophie destruiert hatte, auf seine sozialpolitisch, reformistisch oder revolutionär orientierten Zeitgenossen den Eindruck einer verkappten Theologie, der es noch um die Leugnung von Gottes Existenz zu tun war. Im 1845 abgefassten Vorwort zu den »Sämtlichen Werken« entgegnet Feuerbach diesem Einwand: »Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, der Gegensatz von Theismus und Atheismus, gehört dem achtzehnten und siebzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negiere Gott, das heißt bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen [als dem Wesen des Christentums], welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.«[454]

---

453 Zu beachten ist, dass der postulatorische Atheismus als Umdrehung des postulatorischen Theismus zu verstehen ist. Nach Kant setzt die moralisch praktizierende Vernunft als Bedingung ihrer Möglichkeit Gottes Dasein voraus: »Es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Notwendigkeit *subjektiv*, d.i. Bedürfnis […] sei.« Kant, KpV, A 226. Dieses metaphysische »Bedürfnis« kann nun als Erfahrung eines Mangels gedeutet werden, d.h. einer Not, deren Wendung wir uns wünschen. Wenn wir uns etwas noch so sehr wünschen, dann existiert es nicht allein schon deswegen. Im (infantilen) Wunsch nach schützender Abhängigkeit verhalten wir uns affektiv, gefühlvoll, fantastisch zur Wirklichkeit des Menschen und der Natur. Religion lässt nach Feuerbach den Menschen schrankenlos und unrealisierbar wünschen. In seiner Schrift *Das Wesen der Religion* (GW, Bd. 10, 37) kommt er zur Behauptung: »Der Wunsch ist der *Ursprung*, ist das *Wesen selbst der Religion*.« Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 7: *Theogonie*, 41, 77 u. ö. Diese Auffassung wurde durch die Religionskritik *Freuds* weiterentwickelt. Für *Feuerbach* ist das religiöse und metaphysische Bedürfnis »das Gefühl und der Ausdruck meines Nichtsseins ohne die Natur [von der ich tatsächlich abhängig bin]; aber unzertrennlich vom Bedürfnis ist der Genuß, das entgegengesetzte Gefühl, das Gefühl meines Selbstseins, meiner Selbständigkeit im Unterschiede von der Natur« (a. a. O., Bd. 10, 32); es stillt den Wunsch nach Befreiung von erniedrigender Abhängigkeit.

454 Feuerbach, GW, Bd. 10, *Kleinere Schriften* III (1846–1850): »Vorwort aus Feuerbachs Sämtlichen Werken«, 189.

Der dichte Text bringt besonders deutlich zum Vorschein, dass die Option für das *Sein des Menschen*, wie wir es leibhaftig lebensweltlich kennen, das eigentliche Sachmotiv für den postulatorischen Atheismus Feuerbachs ist. *Entweder* das Sein *oder* das Nichtsein des Menschen, *entweder* seine sinnlich-wirkliche, dialogische und soziale Position *oder* seine ihn ins Übersinnliche-Abstrakte abziehende, privatisierende Negation. Das ist für Feuerbach die Frage, die anthropologisch-ontologisch zur Entscheidung steht. Die *praktische Aufgabe*, *in Liebe Mensch zu sein*, die, wie gesagt, eine *psychologisch-therapeutische*, *existenzielle*, *moralische* und *epochale* ist, erfordert *logisch* (vom Sinn des eigenen Seins her) die Annahme der Nichtexistenz Gottes als eines im Sinne der Heteronomie »Anderen« (ἕτερον) und somit eines fremden, den Menschen verneinenden und ihm äußerlichen Seienden. Um des Seins des Menschen willen ist es erforderlich, diese Negation des Menschen zu negieren. War für *Hegels* Logik das Nichtsein des Endlichen, des Menschen und seiner Welt, das Sein des Absoluten, so ist nun für Feuerbach (im Sinne eines Postulats praktischer Vernunft) das *Nichtsein* des Absoluten *das Sein* des Menschen und seiner Welt. Feuerbachs Denken wird nicht mehr von der spekulativen, begriffslogischen Notwendigkeit, sondern von der Forderung nach einer Wendung menschlicher Not bewegt. Das Gesagte kann wieder formal in der Form des disjunktiven Syllogismus *ponendo tollens* zur Übersicht gebracht werden:

Maior (Obersatz):	Entweder das Sein oder das Nichtsein des Menschen.
Minor (Untersatz):	Nichtsein darf nicht sein.
Konklusion (Schlusssatz):	Also ist das Sein des Menschen anzunehmen.

Für Feuerbach wird die »in den Menschen aufgelöste Religion das Schicksal der Menschen bestimmen«, da dadurch »das oberste Prinzip der Politik und Moral« eine grundlegende Neubestimmung erfahren hat.[455] Nicht mehr die Religion in

455 A. a. O., Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 30. Im *Vorwort* zur Gesamtausgabe seiner Schriften (GW, Bd. 10, 190) bemerkt er selbstkritisch, dass sein »Thema […] nur eine Sache des Kopfes und Herzens« gewesen sei, obgleich das Übel »im Magen der Menschheit« sitze: »Die einen haben alles, was nur immer ihr lüsterner Gaumen begehrt, die andern haben nichts, selbst nicht das Notwendigste in ihrem Magen. Daher kommen alle Übel und Leiden, selbst die Kopf- und Herzkrankheiten der Menschheit. Was daher nicht unmittelbar auf die Erkenntnis und Hebung dieses Grundübels eingeht, ist nutzloser Kram«. Feuerbach rechnet dazu seine Schriften, bemerkt aber dazu: »Indes gibt es doch auch viele Übel, selbst Magenübel, die nur im Kopfe ihren Grund haben. Und ich habe mir nun einmalig […] die Ergründung und Heilung der Kopf-, auch Herzkrankheiten der Menschheit zur Aufgabe gemacht.« H. Hüsser, *Natur ohne Gott*, 140, Anm. 88, bemerkt zu dieser Selbsteinschätzung, dass für Feuerbach »keine Revolution Erfolg haben könne, solange nicht ein entsprechendes und allgemeines Bewußtsein vorhanden sei. Er wei-

ihrer eingebildeten Grundlage bestimmt Moral und Politik. Dementsprechend fasst er den Zweck seiner Schriften in seinen »Vorlesungen über das Wesen der Religion« (1846) zusammen: »die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck ist daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, sondern ein positiver, ja, ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen.«[456] Feuerbach kritisiert daher den lichtscheuen Privat- oder Kryptoatheisten, der in der vereinzelten Behauptung »Es ist kein Gott« eine hohle Negation ausspricht, die nichts in der Welt verändert und nichts für den Menschen, das Volk und das öffentliche Leben taugt. Der wahre Atheismus ist dagegen nicht nur Verneinung, sondern »zugleich Bejahung, der Atheismus verneint nur das vom Menschen abgezogene Wesen, welches eben Gott ist und heißt, um das wirkliche Wesen des Menschen an die Stelle desselben als das wahre zu setzen«.[457] Der Vorwurf leerer, nur destruktiver Negation wird dem Theisten retourniert: »Der Theismus, der Gottesglaube dagegen ist verneinend; er verneint die Natur, die Welt und Menschheit: Vor Gott ist die Welt und der Mensch nichts […]. Der Theismus ist daher ›negativ und destruktiv‹; nur auf die Nichtigkeit der Welt und des Menschen […] baut er auf.«[458]

2.3.7 *Zur kritischen Würdigung des Atheismus bei Feuerbach*

In den beiden oben formulierten praktischen Syllogismen scheint die eigentliche Problematik in den Obersätzen zu sitzen, denn es ist fraglich, ob überhaupt oder inwiefern Gott und Mensch eine echte Alternative bilden könnten. Erklärt Feuerbach, damit Gott alles sei, müsse der Mensch für sich selbst ein Nichts sein,[459] dann kann dem aus dem Fundus christlicher Philosophie und Theologie heraus

gerte sich, die Magenübel, das sind beispielsweise Hunger und Ausbeutung, als Motor für eine Revolution zu mißbrauchen. Nach ihm muß zuerst das Insgesamt übernatürlicher Wünsche und Machtansprüche aufgeklärt werden, damit das ›Jenseits‹ als ganzes aufgelöst werden kann. Andernfalls würden diese mit der Revolution einfach transportiert und unter umgekehrten Vorzeichen weiterverfolgt.«

456 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 31.
457 A. a. O., 317.
458 Ebd.
459 Siehe oben Anm. ¿WdCh 65

entgegengehalten werden: »Weil Gott alles [in allem] ist, ist auch der Mensch [in gewisser Weise] alles.«[460] *Henri de Lubac* nennt es ein »tragisches Mißverständnis«, zu meinen, nach christlichem Glauben setze die persönliche Annahme Gottes die Würde und Freiheit des Menschen herab.[461] Der jeweilige Obersatz ist demgemäß kein Satz des christlichen Glaubens, sondern des Unglaubens oder Aberglaubens; das hieße mit anderen Worten, er sei sachlich falsch, moralisch häretisch und entstelle die befreiende Offenbarung vom Ebenbild Gottes. Feuerbach ist jedoch zuzustimmen, dass allein der Mensch die Quelle dieser Alternative ist. Man muss aber über Feuerbach hinausgehen, wenn man (übrigens auch mit *Karl Barth*) annimmt, dass ein solcher Gott ein Götze ist und ein solcher Gottesglaube auch aus Gründen des christlichen Glaubensverständnisses abzulehnen sei. Dass ›Abhängigkeit‹ (oder richtiger: das ins Eigene Freigegebensein) von Gott und menschliche Würde, welche die gegenseitige Bejahung des Menschen einschließt, im gleichen Verhältnis miteinander zunehmen, ist eine Grundwahrheit des Gottesverständnisses, auf die noch ausführlich zurückzukommen sein wird.

Eine solche durchaus mögliche Widerlegung (*negative* Kritik) Feuerbachs scheint mir aber wenig fruchtbar zu sein, denn schließlich muss auch philosophische und theologische Kritik der Grundeinsicht Feuerbachs zustimmen: Der Mensch erkennt sich selbst als das Wesen, das sich in die unhaltbare und falsche Alternative »Entweder Gott oder der Mensch« hinein entworfen hat und zu seinem Heil über sie hinausgehen muss. Damit bleibt im Sinne einer *positiven* Kritik das Problem offen, ob Feuerbachs Atheismus nicht doch eine ernst zu nehmende kritische Antwort auf eine entstellte christliche Lehre und Praxis darstellt, die uns in ihrem Reichtum an Sachmotiven einiges zu lernen aufgibt.

Auf die anthropologische Welt- bzw. Natur-, Leib- und Dulosigkeit, in der sich für Feuerbach das religiöse Subjekt extrem individualistisch (und man müsste hinzufügen: extrem apolitisch-privatisierend) bewegt, wurde schon verwiesen. Ihr entspricht die für den Scotismus, ja überhaupt für die europäische Neuzeit typische *Ontotheologie*, die vom *begrifflich vorgestellten* Gott oder von der *Idee* Gottes ausgeht. Auf sie wird gleichfalls noch weiter einzugehen sein, wobei es zu beherzigen gilt: »Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als *Prädikat* des Absoluten oder der Idee – der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das *Wirkliche*. Das Unendliche kann gar nicht gedacht werden *ohne* das

460 H. Fries, *Glaube und Kirche als Angebot*, darin, »L. Feuerbachs Herausforderung der Theologie«, 62–90, hier 87.
461 Vgl. H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 21–39.

Endliche.«[462] Noch bedenklicher ist, meiner Meinung nach, die in der inkriminierten Alternative angesprochene Erfahrung der Nichtigkeit, des Seinsverlustes von Mensch und Welt, die der erdrückenden Erfahrung ontischer Abhängigkeit von einem höchsten Wesen korrespondiert. Daher erscheint es mir ratsam, gerade um des besseren Verständnisses dieser problematischen Alternative willen, mit Feuerbach von ihrer positiven Auflösung im Schlusssatz, der Selbstannahme des Seins des Menschen, auszugehen.

Feuerbach hat hier anders als die aus dem Scotismus stammende Begriffsmetaphysik, die das Seiende als solches als das abstrakte Allerallgemeinste denkt, die klassische Leitfrage der Metaphysik ›Was ist das Seiende?‹ durch die Selbigkeit (nicht Einerleiheit!) von Sein (als Dasein und Existenz) und Seiendem kritisch neu beantwortet. Aber nicht nur das, er hat auch auf die Frage ›Was ist das höchste Seiende?‹ die nicht nur für metaphysische Theologen provokante Antwort gegeben: »Der Mensch ist dem Menschen ein Gott.«[463] Diese anscheinend völlig verstiegene Apotheose des Menschen erschwert das Gespräch (nicht nur) mit den Theologen, zumal die in Anthropologie verwandelte Theologie nun als säkularisierte Theologie wiederzukehren scheint: Wird nicht nur anstelle Gottes der Mensch in eine illusorische, fantastische und himmlische Position versetzt?[464]

Die Frage ist nun, was es eigentlich heißt, wenn Feuerbach sagt, der »Mensch *mit* Mensch – *die Einheit von Ich und Du* ist *Gott*«.[465] Dasselbe mit anderen Worten ontologisch gefragt: Was heißt es, dass »das Wesen des Menschen das *höchste Wesen* des Menschen« ist?[466] Das *höchste Wesen* meint jedenfalls keine abstrakte Seiendheit, keine metaphysische Essentia, sondern ein durchaus innerweltliches Seiendes. Aber wird dieses Wesen (oder gar die Naturbasis des Menschen im Sinne eines theologischen Pantheismus) nicht anmaßend vergöttert? Sagt er doch: »Die neue Philoso-

---

462 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 33, 249. Beim Wort genommen und nicht der Tendenz nach enthält auch diese Empfehlung Fragwürdiges, insofern »das *Wirkliche*« nicht aktualistisch ohne das Möglichsein, Unmöglichsein und Notwendigsein gedacht werden sollte.

463 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 278, 444. Dieses *Homo homini Deus* ist vermutlich in Antithese zu *Thomas Hobbes*' Ausspruch *Homo homini lupus* (Der Mensch ist dem Menschen eine reißende Bestie) pointiert formuliert. Feuerbach überschreitet damit die Begründung der Vision einer universalen Kommunikationsgemeinschaft durch globale Ausweitung lebensnotwendiger, die menschliche Kommunikation fördernder lokaler Handelsbeziehungen bei Francisco de Vitoria aus dem Jahr 1539: »Es ist nämlich nicht so, dass *der Mensch dem Menschen ein Wolf* ist, wie der Komödiendichter [Plautus] sagt, sondern ein Mensch.« (*Non enim homini homo lupus est, ut ait comicus, sed homo*.) Zum Kontext vgl. H. Schelkshorn, *Entgrenzungen*, 285.

464 Dieser Einwand wurde von Linkshegelianern wie Max Stirner, Moses Hess, Karl Marx und Friedrich Engels erhoben; vgl. S. Rawidovicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, 155.

465 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 60, 344.

466 Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 444.

phie stützt sich also nicht auf die Gottheit, d.i. Wahrheit der [aufklärerischen oder idealistischen] Vernunft allein für sich, sie stützt sich auf *die Gottheit, d.i. die Wahrheit des ganzen Menschen*.«[467] Feuerbach hat sich gegen die von ihm selbst provozierten Einwände heftig gewehrt, sei es ihm doch darum gegangen, »die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie sie sind, *nicht mehr*, aber *auch nicht weniger* aus ihnen zu machen, als sie sind«.[468] Also weder ihre »Fehler und Mängel zu übersehen« noch sie fantasievoll mit einem »göttlichen Nimbus« zu schmücken und religiös zu verehren: »Vielmehr tritt ein Gegenstand in seine wahre, selbsteigene Würde ein, [gerade] wenn er dieses seines heiligen Nimbus beraubt wird.«[469]

Wichtig ist es, die literarische Gattung der Rede vom Menschen als Gott zu beachten.[470] In einer rückblickenden Stellungnahme sagt Feuerbach, dass er den Menschen nur »panegyrisch«, d.h. feierlich lobpreisend, »Gott« nenne: »Der Satz: ›Der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen [Seiendes] des Menschen‹, ist daher identisch mit dem Satz: Es ist kein Gott, kein höchstes Wesen im Sinne der Theologie. Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d.i. *negative*, jener der praktische und religiöse, d.i. *positive*, Ausdruck.«[471] Was Feuerbach unter dem höchsten Wesen (*summum ens*) der Theologie versteht, ist hier klar an sein praktisches Verständnis vom Menschen und von dessen abgründiger Beziehung (*religio*) zum Mitmenschen gebunden: »Ist das Wesen des Menschen das *höchste Wesen* des Menschen, so muß auch praktisch das *höchste* und *erste Gesetz* die *Liebe des Menschen zum Menschen sein*.«[472] »Gott« als das höchste Wesen oder Seiende – »das wahre *ens realissimum*«[473]– bezeichnet für Feuerbach eindeutig eine mögliche *höchste Steigerungsform des Seienden, eben die Menschlichkeit des Menschen*, aber auch nur unter einer bestimmten Rücksicht verstanden: »Selbst Mensch bin ich nicht durch mich, sondern durch den Anderen. […] Der Andere ist für mich Gott: für den Kranken ist es der Arzt, für den Nothleidenden der Mildthätige […,] für den Liebenden die Geliebte […]

467 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, § 50, 339.
468 Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 46.
469 A. a. O., 47.
470 Als Beispiel für solche anscheinend grenzüberschreitenden und hintergründigen Aussagen sei auf das AT und NT verwiesen: »Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten. Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen, sollt stürzen wie jeder der Fürsten« (Ps 82,6–8). »(Es) antwortete ihnen Jesus: Ist nicht geschrieben in eurem Gesetz: ›Ich sprach: Götter seid ihr?‹« (Joh 10,34). Paulus zitiert den stoischen Dichter Aratos von Solei zustimmend: »Wir sind seines [Aratos: des Zeus; Paulus meint: des Gottes] Geschlechts!« (Apg 17,29)
471 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 429 f.
472 A. a. O., 5, 444.
473 Vorwort zur 2. und 3. Aufl. von Feuerbach, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 16.

für den Denker das Wesen des Menschen, die Gattung als solche, der Mensch als Mensch.«[474]

Es wird noch zu bedenken sein, dass im Sichereignen mitmenschlicher Begegnung in Liebe so etwas wie eine religiöse Erfahrung des Göttlichen (θεῖον) mitschwingt und dass es das ist, was Feuerbach als die »allein bleibende« Religion proklamiert. Diese besteht zwischen mindestens zwei Menschen wie Mann und Frau; da ist in Liebe »das Du der Gott des Ich, denn ich bin nicht ohne dich; ich hänge vom Du ab; kein Du – kein Ich«.[475] Das alles ändert nichts an der literarischen Gattung des Gott-Sagens in feierlicher Lobrede, die nicht sich selbst vergötzt, sondern ohne Herabsetzung der Mitmenschlichkeit Grund hat, diese zu preisen. In diesem Sinne kann Feuerbach auch sagen: »Der Mensch ist der offenbare Gott – im Menschen erst verwirklicht, betätigt sich das göttliche Wesen.«[476]

Im Weiterfragen der metaphysischen Leitfrage ›Was ist das Seiende?‹ wird häufig gefragt: Was (welches) ist das Seiende? Was ist das Seiende schlechthin bzw. überhaupt? Welches ist und auf welche Weise ist Seiendes das höchste Seiende? Diese Frage hält man gewöhnlich für die Frage nach dem ersten und letzten Grund im Sinne dessen, der alles Seiende ins Sein entspringen lässt. Aber gerade das muss hier zur *quaestio disputata* werden. Dieser Urgrund kann doch nicht selbst wieder ein Seiendes sein, und schon gar kein Seiendes im eigentlichen Sinne (*proprie dictum*), dem im gleichen Sinne (univok) wie dem endlichen Seienden Sein zugeschrieben wird. Ist Gott (oder das Göttliche, das θεῖον) das über alles Seiende und über alles, was gedacht werden kann, noch unendlich erhabene Mysterium, so würde er gerade dann auf das Niveau eines Seienden unter anderen Seienden herabgewürdigt, wenn man ihn zur höchsten Steigerungsform eines *Seienden* erklärte. Ist es dann wirklich eine Anmaßung Feuerbachs oder hat er nicht vielmehr völlig recht, wenn er das weltoffene Menschenwesen in mitmenschlicher Liebe – innerweltlich gesehen – für das höchste unter den erfahrbaren Wesen hält? Setzt man dagegen Gott hartnäckig als das höchstdenkbare Seiende (Wesen) an und damit unter die innerweltlichen Seienden herab, so scheint die Konkurrenz und Rivalität zum Menschen sowie die Verstrickung des Menschen in die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Selbstständigkeit und Abhängigkeit unvermeidlich. Gemessen an einer solchen fragwürdigen Gottesvorstellung (und nur an ihr!) erscheinen denn auch die Prämissen der beiden Syllogismen des Atheismus durchaus ›richtig‹. Aber auch

474 Feuerbach, *Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen* (Entwurf aus 1842), SW, Bd. 7, 259.
475 Feuerbach, GW, Bd. 9, *Kleinere Schriften* II (1839–1846): »Über das ›Wesen des Christentums‹ in Beziehung auf den ›Einzigen und sein Eigentum‹«, 436.
476 A. a. O., Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 382.

für den Menschen selbst muss es frag-würdig erscheinen, ob es ausreicht, Gott innerhalb der Seienden als das höchste unter den Seienden anzusprechen, wenn nicht die Wendung zum Sein, das ihn bestimmt und dessen er inne ist, radikal vollzogen wird. Feuerbachs Denken scheint mir in diese Richtung zu weisen.

Feuerbach kommt das Verdienst zu, die wohl die europäische Neuzeit bestimmende Metaphysiktradition (nicht *die* Metaphysik!) hinsichtlich der *ontisch* konzipierten Entgegensetzung von Unendlichkeit und Endlichkeit, überragender Unabhängigkeit und Abhängigkeit zum völligen Einsturz gebracht zu haben, ohne jedoch die Metaphysik preiszugeben, da er ihr mindestens ontologisch neue Wege vorgebahnt hat. Die kritische Forderung, die superlativische Gottesvorstellung eines *seiendsten Seienden* aufzugeben, kann ganz unbefangen als lehrreiche Kritik an einer Version der ›Ungöttlichkeit‹ Gottes verstanden werden. Dieser gegenüber scheint die große Tradition Philosophischer Theologie der ›Überseiendheit‹ Gottes in der Neuzeit versiegt gewesen zu sein.[477] Es fragt sich erneut, was es heißt, dass Gott überhaupt kein Seiendes ist, jedenfalls keines, dem es zukommt, Sein zu haben; und wenn schon aus dem Überwältigenden der Erfahrung der Göttlichkeit Gottes von einem Seienden (*summum ens*) die Rede ist, so müsste der einzigartig analoge Sinn dieser Rede deutlich werden, die im Rückgang auf das Sein des Seienden zu zeigen hätte, wie er vielmehr noch über alles Sein, das den Seienden zukommt, hinaus der unergründlich Hervorbringende ist – mit einem Wort des *Pseudo-Dionysios Areopagita*: »Das Voraussein und Übersein in sich vorbesitzend und überbesitzend, hat er alles Sein, ich meine das ›Sein selbst‹ an sich, vor allem hervorgebracht, und durch dessen Sein alles irgendwie Seiende hervorgebracht.«[478]

477 Gegen die These, dass die Metaphysik Gott ausschließlich am Leitfaden des Seienden gedacht habe, wendet sich mit Recht G. Scherer, *Die Frage nach Gott*, 45–68, unter Hinweis auf den (Neu-)Platonismus, auf Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Fichte. Vgl. auch die Nachweise zu dem im Neuplatonismus und Mittelalter geläufigen Gedanken des *überseienden* Gottes oder des *Überseins* Gottes im Art. *Überseiend*; *überwesentlich* von J. Zachhuber, 58–63. Ergänzend sei auch auf G. Pico della Mirandola, *Über das Seiende und das Eine*. *De ente et uno* (1491) hingewiesen. Gott ist superkategorial, »nicht seiend (*non est ens*), sondern über dem Seienden und etwas Höheres als das Seiende« (18 f.), »selbst unerkennbar und unaussprechlich über all dem […], was wir als Vollkommenstes über ihn sagen oder konzipieren können« (30 f.) – also auch nicht seiend, wahr, eins, gut usw., wie das, was am Sein partizipiert, sondern all das überragend.

478 Dionysios Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, Bd. 1: *De divinis nominibus* V, 5, 184: Καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καθ᾽ αὑτό τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὄν ὑπεστήσατο.

3 Ontologie und Philosophische Theologie bei Karl Marx

3.1 *Zur Blockade der ontologischen Marx-Deutung und ihre Durchbrechung*

Dass Marx spekulative Philosophie aufheben und verwirklichen wollte, und zwar durch Überwindung von Philosophie als bloßer Weltinterpretation zugunsten einer philosophisch motivierten Weltveränderung, dürfte in der Marxologie und in der nichtmarxistischen Philosophiegeschichtsschreibung unbestritten sein. Anders verhält es sich mit seinem Verhältnis zur Metaphysik im neuzeitlichen Zuschnitt einer *Ontologia generalis.* Mit ihr hat er sich intensiv auseinandergesetzt, konzentriert auf deren ›scotistische‹ Abwandlung in der Gestalt der spekulativen Logik *Hegels*. Er unterzog sie einer fundamentalen Umkehr: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, das gesellschaftliche Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[1]

Mit eben dieser Art von Hegelrezeption hat Marx eine Auseinandersetzung eigener Art in Gang gebracht, in der er pointiert als *ontologischer Denker* interpretierbar wird. In diesem Sinn suchte *Ekkehard Fräntzki* die »metaphysisch-ontologische Grundstellung« von Marx vor dem Hintergrund des seinsgeschichtlichen Denkens *Heideggers* freizulegen: Über antimarxistische und marxistische Standpunkte hinaus, die Marx für ihren Marxismus reklamierten, hat er mit Blick auf *Entfremdung und Arbeit* das, was »gesellschaftliches Sein« bei Marx heißt, im Gang der global gewordenen abendländischen Geschichte nicht nur als performativ-appellative Theorie, sondern seinsgeschichtlich ausgelegt.[2] Aber längst vor ihm hatten schon andere, bedeutende Marxisten den metaphysisch-ontologischen Gehalt des marxschen Denkens erkannt. Hervorgehoben seien nur der Heideggerschüler *Herbert Marcuse* – besonders in seinen frühen Arbeiten –,[3] *Ernst Bloch* mit seiner materialistischen Ontologie der im bereits Wirklichen verborgenen Möglichkeitsfülle, dem »Noch-Nicht« des Seins,[4] und *Georg Lukács*, dessen umfangreiche (1.400 Seiten umfas-

---

1 MEGA², Abt. II, Bd. 2: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*: *Vorwort*, 99–103; MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Judenfrage*, 141–169; a. a. O.: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*: »Einleitung«, 170–183.

2 E. Fräntzki, *Der missverstandene Marx. Seine metaphysisch-ontologische Grundstellung*.

3 Beispielsweise in H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*.

4 E. Bloch, *Gesamtausgabe* in 16 Bden.

sende) »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«[5] über seine Schülerkreise heute erneut im Gespräch ist.[6]

Im Gegenzug dazu haben, wie *Helmut Fleischer* zusammenfassend sagt,[7] viele Marxismuskritiker, besonders auch interne, denen es »um eine Aktualisierung des Marx'schen Erbes ging, […] die bei Engels beginnende und in der sowjetischen Schule vollendete Konstruktion einer dialektisch-materialistischen Kosmologie sowie die Rückbeziehung von deren Begriffsbildungen auf die gesellschaftlich-geschichtliche Praxis als eine ›Ontologisierung‹ des Marxismus kritisiert«. ›Ontologisierung‹ galt ihnen als *Delikt*, und zwar 1. als »die Transposition der konkret-besonderen, zumal der historischen Qualitäten in solche des Seins und des Seienden überhaupt, und damit ihre Erhebung in einen überzeitlichen Rang«. Gemeint ist damit, dass das von der Praxis der Emanzipation ausgehende Denken von Marx in das System einer Weltanschauung umgesetzt wurde, das die Gesamtwirklichkeit (das Sein alles Seienden) als Materie auslegt. Innerhalb dieses materiellen Seinsgeschehens ist dann die menschliche Geschichte etwas Partikuläres, das wie alles andere dem Diktat notwendiger, ewiger und eiserner Gesetzlichkeiten der Gesamtmaterie unterworfen ist. Die materialistisch-ontologisierende Interpretation begann vermutlich schon mit *Engels* und wurde von vielen Marxisten als nicht genuin verlassen. Marx mag zu einer solchen Interpretation bereits selbst Anlass gegeben haben. Sie hat einen Teil der späteren Entwicklung des Marxismus bestimmt und ist wohl als Vertröstungsideologie angesichts des Ausbleibens einer befriedigenden ›Endzeit‹ des Kommunismus zu bewerten. Darauf muss hier nicht näher eingegangen werden.

›Ontologisierung‹ besagt nach Fleischer 2. »die Umdeutung der menschlichen Praxis in schlechthin geschehende, sich ereignende ›Seinsgeschichte‹ [*Heideggers*, der hier nicht genannt wird]«. Unter Ontologie wird dann verstanden, »auf ein reines, nicht durch geschichtlich-gesellschaftliche Praxis vermitteltes In-sich und An-sich der Dinge ab[zu]zielen; oder kürzer, ›ontologisch‹ meint *objektivistisch*«. Damit greift Fleischer *Theodor W. Adornos* »Ontologisierung des Ontischen« auf, worunter dieser zunächst Heideggers Gedanken, zum (zeitgeschichtlichen) Wesen des Seins gehöre das Seiende, so zu verstehen glaubte, dass Seiendes dadurch zu einem Wesen (d. h. überzeitlichen und ungeschichtlichen *esse essentiae*) gemacht würde.[8]

---

5 G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*.

6 Als Beispiel sei E. Hahn genannt, *Georg Lukács – eine marxistische Ontologie*.

7 H. Fleischer, *Marx und Engels*: »›Ontologisierung‹ als Delikt«, 186 f.

8 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 80, 114 f. 124; ders., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 43. Zur Kritik an Adornos paranoid anmutender Missinterpretation Heideggers vgl. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, 36 f., 313 f., 363, 372, 379.

Die erbitterte Ablehnung jeder metaphysischen Ontologie von Parmenides bis Heidegger durch *Adorno* und andere Vertreter der Frankfurter Schule (mit Ausnahme von *Marcuse* und etwa *Erich Fromm*) ist inzwischen durch *Habermas* sowie (unter völlig anderer Sachmotivation) durch *Lévinas* und seine Schule zu einem modischen Müssen mutiert. Diesem Ontologisierungs-Verdikt steht die nun folgende Erhebung des zentralen Ontologieverständnisses entgegen, das Marx selbst im Blick auf Philosophische Theologie bei der Etablierung seines Atheismus leitete. Um die Blockade durch die Ontologiediffamierung zu durchbrechen, sei kurz auf *Theodor W. Adornos* virulente Ontologiekritik eingegangen, die mir in ihrer diagnostischen Bedeutung durchaus noch aktuell, wenngleich nur eingeschränkt zutreffend erscheint.

Ontologisierung ist terminologisch verwandt mit Hypostasierung, Verdinglichung, Vergegenständlichung (Objektivierung) und bezeichnet die Entstellung von Sachverhalten unter Verwendung metaphysisch-ontologischer Termini. Sie kann durch einige zusammenlaufende Merkmale gekennzeichnet werden.[9]

1. Die generelle Ontologie beansprucht als grundlegende Philosophie, »Ursprungsphilosophie« und so *prima philosophia* zu sein. In ihr herrscht formal (nicht inhaltlich) »das hierarchische Schema von tragenden Erstem und daraus erst Abgeleitetem«.[10] Hierarchie wird hier subordinationistisch vorgestellt als Über- und Unterordnungsverhältnis und das Verhältnis von Ursprung und Entsprungenem als Abhängigkeitsverhältnis. Dementsprechend versteht Adorno Erste Philosophie als erste Theorie der Erkenntnis im numerischen Sinn: »Das Erste gehört an sich schon in die Zahlenreihe; wo von einem πρῶτον [Erstrangigen] die Rede ist, muß ein δεύτερον [Zweitrangiges]

9 Als Quelle dient hier Th. W. Adornos *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, die er (laut editorischem Nachbericht, 386) neben der »Negativen Dialektik« für das wichtigste seiner Bücher hielt, zumal dessen Einleitung ein Programm seiner materialistischen Philosophie enthält. Für dieses Entontologisierungs-Programm lässt er sich ausdrücklich (25 f. u. ö.) von Nietzsche inspirieren (vgl. KGW, VI/3, 70: *Götzen-Dämmerung*, »Die ›Vernunft in der Philosophie‹«, Nr. 4), der von einer gefährlichen »Idiosynkrasie der Philosophen« (einem Zustand zwischen dem Normalen und Pathologischen) spricht: »Sie besteht darin, das Letzte und das Erste zu verwechseln. Sie setzen Das, was am Ende kommt – leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die ›höchsten Begriffe‹, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang. […] Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommne – das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein. […] Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum …«

10 Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 14 f.

sich angeben, muß sich abzählen lassen«,[11] um mit dem und auf das Viele zu rechnen. Dass in der Ersten Philosophie gedanklich »immer schon alles enthalten« sein soll, besagt eine Ungeheuerlichkeit: Der Geist »beschlagnahmt […], was ihm nicht gleicht«, das Nichtidentische, d.h., »er macht es gleich«, nivelliert alles, und macht es, als das Wahre, »zum Besitz. Er inventarisiert es; nichts darf durch die Maschen schlüpfen, das Prinzip muß Vollständigkeit verbürgen. Die Zählbarkeit des Befaßten wird zum Axiom. Verfügbarkeit stiftet das Bündnis von Philosophie und Mathematik, das dauert.«[12] Damit werde aber das Element der Unsicherheit als Bedingung der Freiheit des Geistes durch *absolute Gewissheit* eliminiert.[13]

2. Sein ist der *abstrakteste* Begriff, »das untilgbare Gegenüber des abstraktesten Gedankens«,[14] das emphatisch »als Erstes«, als »Urprinzip« angesetzt wird. Sagt ein Begriff inhaltlich und zugleich allgemein für das Viele aus, was etwas ist, so tritt im Ersten nach dem logischen Gesetz, dass Inhaltsfülle und Allgemeinheit in verkehrter Proportion miteinander zunehmen, das Inhaltliche zurück bis hin zur leersten »Setzung von Identität« im Sinne von Einerleiheit und indifferenter Univozität des Begriffs: »In dem als philosophisch Ersten behaupteten Prinzip soll schlechthin alles aufgehen, gleichgültig, ob dieses Prinzip Sein heißt oder Denken, Subjekt oder Objekt, Wesen oder Faktizität.«[15] Wäre das Erste nicht allgemein, so wäre es zufällig, daher gilt: »[…] ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr erstes reflektieren kann, muß allgemein sein«.[16] Die Allgemeinheit ist eine innerbegriffliche Notwendigkeit; »ein jegliches allgemeines Prinzip eines Ersten, wäre es auch das der Faktizität im radikalen Empirismus, enthält in sich Abstraktion«.[17] Die Idee des Ersten enthüllt sich somit als antinomisch, und zwar als »Unwahrheit des Ursprungs«:[18] »Das Erste muß der Ursprungsphilosophie immer abstrakter werden; je abstrakter aber es wird, desto weniger erklärt es mehr«; es nähert sich dem analytischen Urteil

11 A. a. O., 17.
12 Ebd., 17; vgl. 19.
13 Vgl. a. a. O., 21–24.
14 A. a. O., 16.
15 A. a. O., 15.
16 Ebd.
17 Ebd.
18 A. a. O., 21.

»und sagt am Ende überhaupt nichts mehr«, ist (schlechte) Tautologie.[19] Die Wahrheit der Ursprungsphilosophie zehrt sich in ihrer Entfaltung selbst auf.

3. »Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar.«[20] Ihm gegenüber sind Vermittlungen »gleichsam als Zutaten des Gedankens zu beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich [im Gegensatz zu dem Für-uns bzw. Für-mich] herauszuschälen«.[21] Der Begriff als Erstes ist als abstrakt-allgemeiner durch Abstraktion vermittelt, die nicht abzuschütteln ist. Mit der Neuzeit entwickelt sich »eine Doktrin des Seins […] unter den Bedingungen des Nominalismus, der Zurückführung der Begriffe aufs denkende Subjekt«.[22] Das Allgemeine, Universale wird nominalistisch zu etwas, das nur nachträglich (*post rem*) gegenüber dem Gegebenen von uns zu denken ist. Im Rückgang auf diese Subjektivität beansprucht nun Ontologie »eine aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein«.[23] Mit ihr scheitert sie wieder antinomisch, da sie »transzendentes Sein immanenzphilosophisch« begründen will.[24] Was nur im Denken Platz hat, das Allgemeine (*universale post rem*), wird zwischen uns und jegliches Erstes (seiende Momente, das Viele, das Werden, Zusammenhänge, Singuläres) geschoben. »Keine Unmittelbarkeit […] wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken.«[25] Damit löst sich die Idee des Seins als des Ersten auf. Und ist die Vermittlung dem Ersten auch nicht äußerlich, sondern wie bei *Hegel* wesentlich, so gilt: »Als Begriff ist das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste.«[26] »Das absolute An sich« der »Apologeten der Seinsfrage« ist in Wahrheit »nur die absolute Verblendung gegen die eigene subjektive Vermitteltheit, die der Seinsfrage selber immanent ist«.[27]
4. Das Erste ist das Sein, das Sein als Begriff. Doch Begriff ist »Subsumtion«;[28] er funktioniert durch Unterordnung, d. h., indem er sich alles gewalttätig unterwirft. Also ist das Sein subordinationistische Totalität in allem. Als das Abstrakte ist es das aus dem Zusammenhang Losgelöste und so Unveränderliche, ideell Be-

19 A. a. O., 22.
20 A. a. O., 15.
21 Ebd.
22 A. a. O., 13.
23 A. a. O., 14.
24 A. a. O., 15.
25 A. a. O., 16.
26 A. a. O., 15 f.
27 A. a. O., 29.
28 A. a. O., 18.

ständige, das zurückbleibt (Residuum[29]), der Vorzug des erstarrt Beharrenden. Nicht uns in Anspruch nehmendes Sein, sondern das Erkennen, das menschliche Denken ist der eigentliche Ort der Ontologie, denn jedes Seiende wird *als* Seiendes nur als *Gegenstand* einer solchen begrifflichen bzw. als Objekt einer solchen kategorialen *Erkenntnis* und somit *subjektiv* entworfen.[30] Daher ist Ontologie eigentlich nur Erkenntnistheorie der Welt, die Adornos »Metakritik« verfällt. Er solidarisiert sich mit *Nietzsche* und kommt zu dem Ergebnis: »[…] man hat die ›wahre‹ Welt aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut.«[31]

5. Das begreifende Subjekt vergewaltigt den Gegenstand, indem es dessen Einmaligkeit ins Allgemeine aufhebt. Adorno spricht von einer »Gewalttat der Methode« der Ontologie,[32] d.h. von einer repressiven totalitären Herrschaftsmentalität, die seiner Auffassung zufolge *unmittelbar* verheerende Konsequenzen habe, und zwar nicht nur innerphilosophisch, sondern vor allem gesellschaftspolitisch. »Was die Gesellschaft antagonistisch zerreißt, das herrschaftliche Prinzip, ist dasselbe, das vergeistigt, die Differenz zwischen dem Begriff und dem ihm Unterworfenen zeitigt.«[33]

Adornos Metakritik der Ursprungsphilosophien scheint die quälende Frage beantworten zu wollen: Was ermöglicht im Abendland ein so übles Phänomen wie den Faschismus? »Das Feste, Tragende stellt der philosophische Begriff als das Elementare vor. Es soll – auch daran zweifelte Descartes nicht – einfacher sein als das Getragene. Weil aber das ὑποκείμενον [Zugrundeliegende] wahrer sei, als was darüber sich erhebt, werden Primitivität und Wahrheit einander angenähert. Das ist vielleicht die verhängnisvollste Folge der Supposition von Unmittelbarkeit, mit der das Subjekt sich über sich selbst, die [dialektische] Vermittlung, krampfhaft betrügt. Stets waltete in der Ursprungstheorie eine Tendenz zur Regression, Haß gegen das Komplizierte. […] Der Feind, das Andere, Nichtidentische ist immer zugleich das von seiner Allgemeinheit Unterschiedene, Differenziertere. […] Die totalitären Systeme haben ihn [den Rückschritt …] brutal vollstreckt, was die Ideologie über Jahrtausende spirituell, als Herrschaft des Geistes vorbereitete. […] Der Faschismus suchte die Ursprungsphilosophie zu verwirklichen. Das Älteste,

29 Vgl. a. a. O., 19.
30 Vgl. a. a. O., 30.
31 A. a. O., 16; F. Nietzsche, KGW, Abt. VI, Bd. 3, 72: *Götzen-Dämmerung*, »Die ›Vernunft in der Philosophie‹«, Nr. 6.
32 Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 20.
33 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 52.

das was am längsten da ist [Blut und Boden], sollte [in der modernen Industriegesellschaft] unmittelbar, buchstäblich herrschen. […] Die Identität von Ursprünglichkeit und Herrschaft lief darauf hinaus, daß wer die Macht hat, nicht bloß der Erste, sondern auch der Ursprüngliche sein sollte. Als politisches Programm geht die absolute Identität über in die absolute Ideologie, die keiner mehr glaubt.«[34]

Der oft ignorierte *wechselseitige* Zusammenhang von totalitärer philosophischer Konzeption und totalitärer Politik verdient höchste Aufmerksamkeit. Adorno hält ihn für *unmittelbar*, weil er *demselben* herrschaftlichen Prinzip entspringt. Das entspricht dem marxistischen Philosophiebegriff, der besagt, Philosophie komme erst in der Politik zu ihrer wahren Wirklichkeit und umgekehrt. Die Rückanwendung dieses vom Ideologieverdacht befallenen Philosophiebegriffs auf die abendländische Philosophie ebnet diese dem Anschein nach paranoid ein, da eher bedacht werden müsste, ob nicht alle Ontologie (und zur Weltanschauung bzw. Ideologie herabgesunkene Philosophie) sowie alle Politik sich im Horizont einer gemeinsamen Seinsgeschichte bewegen. Das alles braucht aber hier nicht diskutiert zu werden. Jedenfalls extrapoliert Adorno seine vernichtende Ontologiekritik überraschend: Im Handumdrehen schließt er jede Ontologie über *Heidegger* und *Hegel* hinaus bis zur »vorsokratischen Seinsmetaphysik« in sie ein. *Parmenides* missdeutet er traditionell idealistisch, indem er annimmt, Parmenides habe sagen wollen: »Denken und Sein seien das Gleiche«.[35] Darüber hinaus bezieht er sogar den positivistischen Empirismus mit ein und zielt so anscheinend auf alles in seinem Sinn Ontologieanaloge (›Ursprungsphilosophische‹), aber auch auf Ontologisierungen des dialektischen Materialismus des Ostblocks.[36] Der die Ontologiekritik interpolierende Rundumschlag wird verständlich, wenn Adorno ernüchternd sagt: »In ihren unabdingbar allgemeinen Elementen schleppt alle Philosophie, auch die mit der Intention auf Freiheit, Unfreiheit mit sich, in der die der Gesellschaft sich verlängert.«[37] Ein bedenkenswertes Wort, in das er sich selbst einschließt und das seinen Kritikern auf dem Weg mitgegeben bleibt.

Bevor man Adorno ein völliges Verkennen des *Wesens* der Ontologie attestiert,[38] ist der Adressat seiner »Metakritik der Erkenntnistheorie« zu erkunden. Dem Anschein nach wird das dort pauschal über Ontologie Gesagte dem Untertitel seiner Metakritik (»Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien«)

---

34 Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 27 f.
35 A. a. O., 16. Siehe dazu auch oben Bd. II/1, Erster Hauptteil, 2. Kap., 1.2.1–1.2.3.
36 Vgl. a. a. O., 34.
37 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 52.
38 Diese kritische Linie verfolgt E. Fräntzki, *Der missverstandene Marx*, 35.

nicht gerecht. Doch ist es gerade *Husserl*, der uns auf die Spur eines von Adorno anvisierten, für faktisch vorherrschend bzw. typisch gehaltenen Ontologieverständnisses führt. Im Zusammenhang seiner Ontologiekritik spricht Adorno Husserls »phänomenologische Reduktionen zur Herstellung seiner ›Seinssphäre absoluter Ursprünge‹« als eine *leere* »Setzung von Sein« an[39] und moniert, dass diese »›Wirklichkeitsphänomene‹« als transzendentale »Bewußtseinsdaten« in der Bewusstseinsimmanenz kein »Stück ›Welt‹, Dasein« darstellen. Demgegenüber sei zu sagen: »Von Phänomenen ohne Dasein kann jedoch nicht wohl die Rede sein.«[40] Dieser Vorrang des (leeren) Seins und Nachrang des phänomenal Daseienden, für das Husserl als Paradigma steht, lässt sich philosophiegeschichtlich einer für die Neuzeit typischen ontologischen Tradition zuordnen.

Husserls Phänomenologie ist eine Methode, in der es um das unmittelbare Vernehmen des Sachwesens (des Allgemeinen, Eidos) geht. Damit unser Blick auf das sich zeigende Sachwesen zurückgeführt werden kann (die eidetische Reduktion), muss das hier und jetzt Gegebene, das bloß Faktische (das »Dasein« in Adornos Sprache) eingeklammert werden. Das empirische Dieses-da, das Seiende, wird darin in dem, *dass es ist*, fraglos hingenommen. Um überhaupt auf es zurückzukommen, erhebt sich die Frage, *was es ist*, die damit zur Grund- und Leitfrage wird. Nur unter der Bedingung des vorverstandenen Was-seins kann das intuitiv (unmittelbar) gegebene Dass-sein befragt werden. Das Was-sein ist somit das eigentlich Erfragte. Es ist so vom Seienden her das Erste, doch weiter: Alles Was-sein (Sachwesen) wird im Horizont des allerallgemeinsten Wesens, das am Seienden ausgemacht werden kann, jenseits von phänomenalem Dasein oder Nichtdasein als Denkobjekt transzendental erfasst.

Auf diese Weise führt nun auch die konsequente Rückführung des Seienden auf sein reines Sachwesen zur abstraktesten und leersten Denkbestimmung des Seienden, zum Seienden als reiner *Seiendheit*. Das Sein des Seienden ist dieses Abstraktum jenseits alles Werdens und aller Pluralität. Dieser Ansatz des Scotismus wird von Husserl anders als bei Hegel transzendentalphilosophisch, durch Zurückführung auf das transzendentale Ego als Ursprung und Erstes wiederbelebt. Die von Adorno mit Blick auf Husserl formulierte Kritik am Ontologisieren richtet sich direkt somit nicht nur gegen einen in Idealismus und Transzendentalphilosophie sich fortsetzenden Platonismus der Metaphysik, sondern vielmehr gegen das neuzeitliche Ontologien insgesamt verbindende Motiv des scotistischen Ontologieverständnisses in der

39 Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 29.
40 A. a. O., 16 f.

Fragwürdigkeit seines Ansatzes. Dieses partikuläre Ontologieverständnis ist jedoch nicht einfach zu extrapolieren, es schließt nicht von vornherein andere ontologische Entwürfe aus, sei es beispielsweise die Ontologie bei Marx oder Adornos eigene implizite, herrschaftsfreie Ontologie des Nichtidentischen und Objektiven, die an das Begriffslose heranreicht. Mit dem Gesagten dürfte der Weg zu einer Erhebung der ontologischen Voraussetzungen des Atheismus-Verständnisses bei Marx frei sein.

Beabsichtigt ist im Folgenden keine Gesamtdarstellung der marxschen Ontologie, sondern nur die Erhellung und Diskussion der ontologischen Grundlagen, die sein atheistisches Theologieverständnis tragend bestimmen. Um einen Zugang dazu freizulegen, ist das Ganze seiner lebensweltlich bedeutsamen *Entfremdungstheorie* und darin besonders die *religiöse Entfremdung* zu vergegenwärtigen (3.2). Auf dem Weg einer Textanalyse werden Sachmotivation und Struktur des marxschen Atheismus in ihren ontologischen Voraussetzungen zutage gebracht und als substanzmetaphysische erwiesen (3.3). Ihre Eigenart ist im Horizont der Vielfalt abendländischer Substanzmetaphysik zu würdigen (3.4). Abschließend wird das Motiv dieses Atheismus, die Unmöglichkeit einer Abhängigkeitsbeziehung von einem Gott, der das Sein substanzieller, d. h. selbstständiger Wesen unmöglich macht, untersucht. Dieses Motiv wurde durch *Schelling* und *Rahner* einer Kritik unterzogen und umgedeutet (3.5). Dass der Atheismus von Marx im Raum abendländischer Metaphysik verbleibt und diese weiterführt, kann damit dann als erwiesen gelten.

3.2 *Die Religionskritik innerhalb des Ganzen der Entfremdungstheorie*

Entfremdung ist bei Marx *menschliche* Entfremdung, Selbstentfremdung, Entmenschlichung; sie ist kein Rechtsakt, der nur eine Sache in fremden Besitz weggibt (lat. *alienatio*). Im Rahmen des Programms der *Umstülpung* des hegelschen Systems, das vom idealistischen Kopf auf die humanistisch-materialistischen Beine gestellt werden soll, ist der marxsche Entfremdungsbegriff in Entgegensetzung zum metaphysischen Begriff der Entfremdung und Entäußerung bei Hegel gebildet. Die absolute Idee, Gott bzw. der Geist, entäußert und entfremdet sich im anderen seiner selbst und erhebt sich aus den Selbstentäußerungsgestalten der Natur auf die höhere Stufe menschlicher Geistes-, Bewusstseins- und Freiheitsgeschichte, die neue aufzuhebende Entfremdungen in gesellschaftlichen Entwicklungen mit sich bringt.

Menschliche Entfremdung bedeutet ganz allgemein in den Dimensionen des Selbst-, Miteinander- und In-der-Welt-seins das Verfallen (Sich-Entfremden) und

Verfallensein (Entfremdetsein) an Wesensfremdes (Mächte, Personen und Sachen). Dadurch sind dem Dasein die ihm zutiefst eigenen Möglichkeiten des Selbstsein-Könnens mehr oder weniger verschlossen. Marx scheint die Entfremdung als Grundübel des menschlichen Daseins anzusehen. Wie er näherhin Entfremdung auffasst, wird im Durchlaufen der einzelnen Gestalten der Entfremdung erst sichtbar. Nicht beabsichtigt ist hier, kritisch zu hinterfragen, ob er die aufzuhebenden Grundübel auch nur annähernd ursprünglich und umfassend bestimmt hat. Doch dass Marx zu seiner Zeit im Gefolge Hegels mit einer Hellsicht ohnegleichen innere Zusammenhänge der Not- und Unrechtszustände nicht nur wirtschaftlicher Art aufgedeckt hat, dürfte außer Zweifel stehen.[41]

3.2.1 *Entstehung der Entfremdungen*

Mit Rücksicht auf die geschichtlich-gesellschaftliche Gesamtsituation unter kapitalistischer Ökonomie kann man als Gegenstand der marxschen »Kritikwissenschaft« systematisierend fünf Entfremdungen des menschlichen Seins unterscheiden. Begonnen sei mit jener Entfremdung, die Marx zwar schon in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« aus dem Jahr 1844, dann aber vorwiegend im »Kapital« behandelt hat. Es ist die *ökonomische Entfremdung*, die er chronologisch gesehen erst zuletzt ausführlich bedacht hat, die aber sachlich gesehen für ihn die primäre ist: Man will durch Haben auf Kosten Anderer sein (über die Rohstoffe, Hilfsstoffe, Arbeitsmittel, Arbeitskräfte und deren Produkte verfügen). Dadurch entsteht der lohnabhängige Nur-Arbeiter, der nicht mehr eigentlich Mensch, Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist. Er ist gezwungen, anderen seine Arbeitskraft zu verkaufen, und ist von den Produkten seiner Arbeit, die er für andere herstellt und die er nicht selbst genießen kann, getrennt; aber auch

---

41 Auf die strittige Frage nach dem Wesen der Entfremdung ist hier nicht einzugehen. Nur ein bedenkenswerter Hinweis Heideggers, der schon 1946/47 auf Bedingungen eines fruchtbaren Dialogs mit dem Marxismus eingegangen ist, sei hier angeführt (*Brief über den ›Humanismus‹*, in: GW, Bd. 9: *Wegmarken*, 339 f.): »Die Heimatlosigkeit [die auf der Seinsverlassenheit des Seienden beruht] wird ein Weltschicksal. Darum ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken. Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Diese wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen.« Erst innerhalb der Dimension der »Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein« wird, im Gegensatz zur Phänomenologie Husserls und zu Sartres Existenzialismus, »ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich«.

von der Natur, die ihm nicht gehört, ist er getrennt. Die ökonomische Entfremdung setzt sich gesellschaftlich fort, denn auch den Mitmenschen gegenüber ist der Arbeiter fremd und sich entfremdet, steht er doch zu den anderen Arbeitern in einem Konkurrenzverhältnis. Je größer das Angebot an Arbeitskräften, desto mehr verschärft sich die Konkurrenz; und erst recht steht er den Grundherren, Staatsbürokraten oder Unternehmern fremd gegenüber. Aber auch umgekehrt gilt, dass diese Nichtarbeiter den Arbeitenden gegenüber fremd, ja sich selbst gegenüber fremd sind. Ihnen ist das Lebensmittel – Ware, Geld, Kapital – zum Selbstzweck, d.h. zum Fetisch geworden, und zudem geht ihnen die Beziehung zum Produktionsakt ab, der allein »vermenschlichen« kann.

Erst Ende des 19. Jahrhunderts fand in der Marxologie der *religiöse Charakter* dieser Entfremdung, der Waren- und Goldfetischismus, mehr Beachtung. Religionsgeschichtlich bezeichnet man mit Fetisch bearbeitete Gegenstände, denen göttliche Kraft zugeschrieben wird. Diese angeblich primitive Frühform der Religion wurde auch als Götzenkult und somit als eine Form des Abfalls von monotheistischer Religion verstanden. Der Waren- und Goldfetischismus wurde von Marx schon in der Schrift »Zur Judenfrage« aus 1843 kritisiert: »Der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld. […] Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst constituirte Werth aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigenthümlichen Werthes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.«[42] Die Berechtigung dieser »atheistischen« Stellungnahme steht hier, insofern sie gegen die Vergötterung von Ware, Geld und Kapital argumentiert, außer Frage. Sie richtet sich auch nicht gegen einen (monotheistischen) Gottesglauben. Fand diese Kritik der primären, ökonomischen Entfremdung lange Zeit auch wenig Beachtung,[43] so ist ihre Aktualität heute unübersehbar. Im Sinne praktischer Philosophie ist diese Kritik keine religiös motivierte, sondern eine durchaus moralische bzw. ethische,[44] aber doch nicht moralisierende. Sie ruft nicht zur Umkehr Einzelner auf, da sie das Übel, in das Einzelne verstrickt sind, überindividuell und strukturell erfasst. Was bei Besessenheit vom Habenwollen als Suchtprozess gesamtmenschlich abläuft, wird jedoch von Marx

42 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 166. Vgl. den Abschnitt »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« im *Kapital*, MEGA2, Abt. II, Bd. 6, 102–113.

43 Vgl. hierzu W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 146–157; M. J. Suda, *Dialektischer Materialismus: Karl Marx als Atheist und Anti-Atheist*, 4; P. Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion*, 164 f.; P. Ehlen, *Marxismus als Weltanschauung*, 168 f.

44 Siehe Verf., UEpS, Bd. 1: »Der kategorische Imperativ bei Karl Marx. Nachruf mit Vorblick auf eine kommende Ethik«, 417–446.

ebenso wenig näher befragt wie aus welchen mimetischen Notwendigkeiten heraus sich der Suchtprozess mikrosoziologisch manifestiert und verbreitet.

Der ökonomisch entfremdete Mensch, der »unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses«[45] produziert, ist abhängig von anderen, die wie wahnsinnig vom Willen besessen sind, das Kapital anzuhäufen, das ihnen sichere Verfügungsgewalt über die ganze Arbeit bzw. über alle Arbeitsprodukte verleiht, die dann auf dem Markt sind.[46] Die »unmenschliche Macht«,[47] die das gesamte Dasein des Menschen beherrscht, beruht untergründig auf der »Habsucht«: »Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die *Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz*.«[48] Gelingt es, aus der Dynamik absoluter Selbstentgrenzung und unendlicher Selbsterweiterung heraus auf Kosten anderer zu sein und zu haben, so entsteht ein sozialer Unterschied: der Unterschied von *Herr und Knecht* und damit verbunden die Anhäufung von Geld und Reichtum in den Händen weniger und die zunehmende Verarmung der meisten, die vom Bettelstand oder Hungertod bedroht sind. Damit ergibt sich die zweite Gestalt der Entfremdung: die *soziale* oder *gesellschaftliche Entfremdung* des Menschen durch die Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Klassenherrschaft.

Aber eine Klasse kann sich nur dann etablieren, wenn sie, um ihre Herrschaftsstellung zu sichern, entsprechende Gesetze etabliert, sich eine Polizei und dergleichen schafft, also einen die Klassenherrschaft stabilisierenden Staatsapparat errichtet. Hier kommt es zu einer Aussöhnung zwischen privaten und öffentlichen Interessen, die aber illusorisch ist, weil der Staat von einer Klasse monopolisiert wird. Damit entsteht die dritte, die *politische Entfremdung*: Der Mensch ist in seiner politischen Existenz gespalten, hier das öffentliche Sein, das Leben des Bürgers, dort die Arbeitswelt der Bedürfnisse. Die öffentlich-allgemeinen Interessen, die uneigennützig-moralischer Art sind, und die privaten, egoistischen fallen auseinander und werden nur trügerisch versöhnt.

Klassenherrschaft und Staat bedürfen zu ihrer Sicherung weiter einer Erklärung, einer ideologischen Rechtfertigung, nicht nur hinsichtlich ihrer Rechte durch Rechts- und Staatsphilosophie, sondern hinsichtlich des Daseinsganzen. Damit stellt sich viertens die *philosophische*, *ideologische Entfremdung* ein. Das »Elend der Philosophie« besteht darin, dass sie die Welt, das Daseinsganze, bisher nur interpretiert,

45 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Judenfrage*, 168.
46 A. a. O., 190 und 200 (zweite Spalte).
47 A. a. O., 290.
48 A. a. O., 235.

aber nicht in Richtung von Beseitigung der Unrechtszustände und Emanzipation verändert hat.

Hier hilft die Religion aus, welche die theoretische Weltinterpretation in populärer Gestalt ausbildet. Auch sie rechtfertigt die Zustände, doch tröstet sie zugleich durch »phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt«.[49] Wir begegnen nämlich faktisch nur den »Unmenschen«; zwar sollten wir uns als wahre Menschen verwirklichen, tun es aber nicht und kompensieren stattdessen nur den Unmenschen mit einem Menschen über dem Menschen, dem »Übermenschen« des Himmels: Gott. Das ist die fünfte und letzte der Entfremdungen, die *religiöse Entfremdung*, und nur diese ist der klassische Gegenstand der Religionskritik im Marxismus.

3.2.2 *Aufhebung der Entfremdungen*

In seinem Leben und Werk erschließt und kritisiert Marx die Entfremdungen nicht in der Aufeinanderfolge, nach der sie entstehen, sondern in der umgekehrten Reihenfolge, nach der sie aufzuheben sind. Er beginnt daher mit der Kritik der Religion: Obwohl Religion für ihn keine ursprüngliche Erscheinung darstellt, ist ihre Kritik »die Voraussetzung aller Kritik«[50], und sie »endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«.[51] Dann folgt die Kritik der Philosophie, die sich in eine Theorie des Handelns, in ein praktisches Instrument der Revolutionierung der Unrechtszustände zu verwandeln hat. Hierauf folgt die Kritik der Politik, deren Ziel die Aufhebung der Privatinteressen zugunsten der Interessen, die allen gemeinsam sind, ist. Es folgt die Kritik der sozialen Entfremdung: Der Klassenkampf der Arbeiterbewegung soll die sozialen Unterschiede aufheben. Den Abschluss bildet die Kritik an der ökonomischen Entfremdung, die Schluss macht mit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen[52] durch die Aufhebung und Vergesellschaftung des Privateigentums an Produktionsmitteln (nicht zu verwechseln mit der Aufhebung des Eigentums überhaupt!). Auf diesem Weg sollen die Entfremdungen, dieser Widerstreit zwischen Mensch und Natur, Mensch und Mensch, Mensch und Dasein, Dasein und dem Sich-selbst-Verdanken

49 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*: »Einleitung«, 170.
50 Ebd.
51 A. a. O., 177.
52 Auch hier ist nicht beabsichtigt zu hinterfragen, ob und inwiefern die Befreiung vom Elend, die Befriedigung materieller und geistiger ›Bedürfnisse‹ sowie die gemeinsame Verfügung über die Produktionsmittel auch schon die Befreiung von Erniedrigung, repressiver Herrschaft, nivellierender Öffentlichkeit und ein eigentliches Selbstwerden und -sein erbringen.

des Lebens, Freiheit und zwingender Notwendigkeit usw., wahrhaft aufgelöst werden. Der Mensch wird wieder Herr über die Natur und über sich selbst; er steigert seine Kraft, welche ihm die Zusammenarbeit gibt, die dann nicht mehr konkurrierende Arbeit wäre. Was also die letzte Befreiung von Entfremdung durch die kommunistische Bewegung bringen sollte, ist die Wiedervermenschlichung, die Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit, die ›Selbst-ständigkeit‹, in der er sein Dasein praktisch sich selbst verdankt.[53]

3.2.3 *Zwei Gestalten religiöser Entfremdung*

Es mutet paradox an, dass wir der Religion in der marxschen Kritik ausdrücklich zweimal begegnen: einmal als religiöser Entfremdung (als deren absoluter Höhepunkt und Vollendung die christliche Religion der Menschwerdung Gottes gilt) und dann wieder im Zentrum der ökonomischen Entfremdung (als Waren- und Geldfetischismus). Marx beschreibt diese Verdoppelung oder Aufspaltung der Religion ausdrücklich schon in der frühen religionskritischen Schrift »Zur Judenfrage«: Er unterscheidet dort den »Sabbaths Juden« vom »Alltagsjuden«,[54] wobei Jude nicht rassistisch, sondern strukturell-bildhaft zu verstehen ist: Marx meint zum einen den, der den Feiertag religiös streng begeht, zum anderen den Geldmenschen des Alltags. Man könnte stattdessen auch vom Sonntagschristen im Unterschied zum Werktagschristen reden, der sonntags anderes als am Werktag anbetet, dessen offizielle Religion im Gegensatz steht zur wirklichen Religion, denn offiziell betet er den Gott der Liebe und Gerechtigkeit an, in Wirklichkeit aber den glückverheißenden Mammon. Der für ihn wirkliche Gott ist nur ein selbstgemachter Gott, ein nichtiger Fetisch, der die Würde sowohl dessen, der hat, als auch dessen, der nur haben möchte, aber nichts hat, zerstört.

Die Entlarvung der Werktagsreligion hat zum gesellschaftlichen Ziel die Befreiung aus der Abhängigkeit vom Götzen, letztlich das ›*Selbst-ständigwerden*‹ der Menschen im Dasein füreinander. Es geht also nicht um die Freisetzung wahrer Religion gegenüber einer verkehrten, falschen, auch nicht um die Identität von Sonntags- und Werktagsfrömmigkeit oder die Freilegung des religiösen sowie des sozialen Sinnes von Muße, Fest und Feier gegenüber der Nur-Arbeits-Welt. Das Versehen, das hier bemängelt werden könnte, hat seinen guten Grund: Auf der Basis innerer

53 Vgl. dazu das dritte der sogenannten *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* aus dem Jahr 1844 (MEGA^2, Abt. I, Bd. 2, 386–399), das die redaktionelle Überschrift »Privateigentum und Kommunismus« trägt und auf das noch näher einzugehen sein wird.

54 A. a. O., 164.

Einheit des religiös-schizoiden Menschenwesens entspricht die offizielle Religion, die sich der entfremdete Mensch gemacht hat, notwendig seiner wirklichen Werktagsreligion in ihrer Nichtigkeit. Indem er sich scheinheilig etwas vor-macht, ist die offizielle Religion nur der Schein eines nichtexistenten Heiligen, bloßes Fantasieprodukt. Der entfremdete Mensch stellt sich in einem glücklichen Zustand vor, unwirklich, aber tröstend; er macht sich somit Illusionen, kreist um eine »illusorische Sonne« und sonnt sich illusorisch im Glück.[55]

3.2.4 *Reduktive Herleitung und Wesen der Religion*

Da eine solche Religion keinen realen Gegenstand hat, muss ihr Entstehen aus etwas anderem erklärt werden. Sie entsteht für Marx aus einem Bedürfnis, das für erlittene Mängel Entschädigung sucht. Der Mensch bedarf eben dieser Trostillusion, weil seine wirklichen Zustände elend sind. Sie sind dort elend, wo Menschen im Produktionsprozess über Menschen herrschen, wo der Mensch als Mensch nichts, sondern nur als bloßer Arbeiter etwas gilt, wo er als Mittel (als Produktionsinstrument) zum Zweck anderer ausgebeutet wird, wo er also »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.[56]

Der Mensch, in wirkliches Elend verstrickt, sich fremd und heimatlos geworden, bedarf der Erlösung, und er stellt sich eine solche fantasievoll vor – in der Religion. Damit hat er aber nur seinen elenden Zuständen in der Theorie einen glücklichen »Ausdruck« verliehen, ein Abbildungsvorgang, der auch eine Stellungnahme, seine »Protestation« gegen diese Zustände darstellt, sie aber nicht ändert bzw. abschafft. »Die Religion«, so sagt daher Marx, »ist [als Ausdruck] der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie [als Protest] der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist [in beiden Hinsichten zumal] das Opium des Volks«,[57] d.h. illusorischer Trost.

Religion als theoretischer Ausdruck spiegelt die gesellschaftlichen Unrechtszustände wider: das reale Abhängigkeitsverhältnis des Arbeiters vom Unternehmer,

55 A. a. O., 171. Der Anklang an Platons Gleichnis in der *Politeia* von der Sonne, der Idee des Guten als der helle meta-physische Strahlungsbereich, in dem die übersinnlichen Ideen durchsichtig werden, ist offensichtlich.

56 A. a. O., 177.

57 A. a. O., 171. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 13, hat den Nachweis erbracht, dass Marx hier echte Intentionen des alten Naturrechts aufgenommen hat, und zwar in Einheit mit ideologiefreier und klassenlos intendierter Moral: Gerechtigkeit, aber von unten – der naturrechtlich-utopische Entwurf von Verhältnissen, in denen es keine *Mühseligen* und *Beladenen*, *Erniedrigten* und *Beleidigten* mehr gibt, weil sie ihre menschliche Würde gewonnen haben.

des Ausgebeuteten vom Besitzer der Produktionsmittel, des Unselbstständigen vom Selbstständigen – dieses Verhältnis kehrt in der Fantasiewelt der Religion wieder. Der Mensch wähnt sich als das ohnmächtige, unselbstständige Geschöpf, das von Gottes Allmacht und Willkür vollständig abhängig ist. Er hat den Quellgrund seines Daseins nicht in sich, sondern in einem anderen, fremden, höheren Wesen, vor dessen Übermacht er sich beugen und dem er sich unterordnen muss.

Religion hält so versklavende Herrschaft für das Höchste und verewigt sie. Daher wirkt sie auf die weltliche Unrechtsordnung rechtfertigend und erhaltend. Aus diesem Grund ist Religion abzulehnen *und mittels der Religionskritik* zu bekämpfen. Doch ist sie, so wie Marx sie im Gegensatz zu den Linkshegelianern Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer sieht, keineswegs die Ursache des weltlichen Mangelzustandes, sondern eben nur dessen theoretischer Ausdruck, also Nebenprodukt, Nebeneffekt und Randerscheinung.[58] Daher ist sie nicht direkt zu bekämpfen, sondern nur indirekt – und zwar durch Veränderung der Menschenwelt, welche alle Produktionsverhältnisse umwirft, praktisch revolutioniert, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein abhängiges Wesen ist.

3.3 *Philosophische Motivation des marxschen Atheismus*

3.3.1 *Bio- und soziografische Notiz über Marxens religiöse Sozialisation*[59]

Für das philosophische Verständnis von Marxens Atheismus kann die Kenntnis psychologischer Beweggründe und soziokultureller Bedingungen hilfreich sein, vor allem die Erfahrung, die Marx, der ›Erstgeborene‹ in der Geschwisterreihe, mit der Religion in seiner Familie gemacht hat. Hier nur in Kürze: Nach der Übernahme der Stadt Trier aus französischer in die preußische Oberhoheit geriet sein Vater, der Advokat *Heschel Marx*, ein Rabbinersohn, Rabbinerenkel und Bruder des Oberrabbiners von Trier, ökonomisch unter Druck. Um seinen Beruf nicht aufgeben zu müssen und brotlos zu werden, sah er sich in seiner unterwürfig-devoten Haltung staatlicher Obrigkeit gegenüber gezwungen, zunächst sich selbst taufen zu lassen, dann die Kinder – der sechsjährige Karl war damals schulpflichtig –, und erst später konnte er auch seine aus einer hoch angesehenen Rabbinerfamilie

58 Vgl. MEGA², Abt. I, Bd. 2, 146, 154, 170 f.; vgl. MEW, Bd. 3: *Deutsche Ideologie*,19 f.; J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, 159–171.
59 Vgl. hierzu besonders die Psychografie von A. Künzli über *Karl Marx*.

stammende Frau zur Taufe überreden, die zäh an ihrem mosaischen Glauben festgehalten hatte. Der Vater ließ sich im erzkatholischen Trier jedoch evangelisch (auf den Namen Heinrich) taufen, der Religion fast aller Beamten der preußischen Regierung. Der junge Karl Marx macht somit seine Erfahrung mit dem Phänomen einer ›Politischen Theologie‹ bzw. politisch opportunen Religionszugehörigkeit, der aufgenötigten und geheuchelten Religionszugehörigkeit seines Vaters, der in Wirklichkeit weder christlich noch mosaisch, sondern liberal gesinnt war und im reinen Glauben an Gott nach dem Vorbild großer Männer (Newton, Locke, Leibniz) ein »wahres [Bedürf]nis« und einen großen »Hebel für die Moral« erblickte.[60]

Der evangelische Religionsunterricht am Gymnasium, der mit einem Abituraufsatz abgeschlossen wurde, scheint den jungen Marx nicht sonderlich beeindruckt zu haben. Seine Religionszugehörigkeit war aus der Familienperspektive eine ökonomisch bedingte Notwendigkeit und Ausdruck politischer Machtverhältnisse der preußischen Monarchie, aber auch in Abwendung vom Judentum von antisemitischer Selbstverachtung durchstimmt. Ganz im Gegensatz zum religiösen Feuerbach, dem Theologie ein Herzensanliegen war, fehlte dem religiös heimatlosen Marx die religiöse Verwurzelung. Religion musste sich ihm als eine – wenn auch dominante – Nebenerscheinung des Lebens darstellen. Er durchlebte wohl nie so wie Feuerbach in sich einen tragisch-bekümmerten Widerstreit, in dem Religion ernst genommen wird. Sosehr seine eigene Entfremdung von der Religion der Väter zeitlebens tabuisiert war, stieß er bei Hegel und Feuerbach auf sein eigenes Existenzproblem, das ihn als ein philosophisch erörtertes Menschheitsproblem zutiefst angesprochen haben muss.[61]

Im Zuge seines außerordentlich intensiven Hegelstudiums in Berlin lernte Karl Marx den linksgerichteten Kreis der Junghegelianer kennen, dessen Mittelpunkt der radikale Bibelkritiker *Bruno Bauer* war und dem zuweilen auch der Kultur- und Kunsthistoriker *Jacob Burckhardt* und der Schriftsteller *Theodor Fontane* angehörten haben. Karl Marx verdankt diesem Kreis vermutlich die Entschiedenheit seiner Wendung zur umstülpenden Relektüre hegelscher Philosophie. Wie er seinem Vater schrieb, suchte er nicht mehr die Wirklichkeit in der Idee, sondern die Idee im Wirklichen: »Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen und es mußten neue Götter [sc. höchste Ideen] hineingesetzt werden. Von dem Idealismus, den ich beiläufig gesagt, mit kantischem und fichte'schem verglichen und genährt, gerieth ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher

60 Brief an seinen Sohn vom 18. November 1835: MEGA², Abt. III, Bd. 1, 291.
61 Vgl. A. Künzli, *Karl Marx*, 506.

über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Centrum derselben geworden.«[62] Man kann unter den neuen junghegelianischen Göttern auf Erden beispielsweise *Max Stirners* individuelles Ich, Bruno Bauers Selbstbewusstsein und Feuerbachs Menschheit verstehen.

Die Religionsfeindlichkeit dieses fortschrittlich und bürgerlich gesinnten Kreises war im Beginn noch nicht staatsfeindlich. Marx, politisch bereits überaus wach, wollte sich als Privatdozent in Bonn habilitieren und plante, über den Hermesianismus[63] seine erste Vorlesung zu halten.[64] Dieser auf Betreiben der reaktionären Ultramontanisten 1835/36 innerkirchlich verurteilte philosophisch-theologische Versuch einer katholischen Rezeption aufklärerischer Anliegen (im Anschluss an Kant) war zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat strittig geworden. Was Marx interessierte, waren kaum die theologischen Fragen als solche, sondern die damals heftige Auseinandersetzung mit dem Pro und Kontra westeuropäischen Staatskirchentums. Doch mit dem Tode *Friedrich Wilhelms III.* (1840) änderte sich die Situation. *Friedrich Wilhelm IV.* (1840–1861) verfolgte eine neue Regierungspolitik, die den kirchlichen Ansprüchen gerecht zu werden suchte und sich mit dem stockreaktionären Ultramontanismus aussöhnte, der nun die Hermesianer von ihren Lehrstühlen verdrängen konnte. Bruno Bauer wurde seiner Privatdozentur in Bonn enthoben, die Aussichten für Marx und seine Freunde auf eine akademische Laufbahn wurden zerschlagen. Marx wurde antipreußisch, antimonarchistisch, antistaatlich. Seine Abneigung gegen den Staat als Hüter der Religion musste sich nun gegen die Kirche richten, wie denn auch seine Abneigung gegen die Kirche als Stütze des Staats die Abneigung gegen den Staat schürte.

Die Bio- und Soziografie kann den Atheismus von Marx besser, aber niemals zwingend verstehbar machen. Eine Kritik der Religion, insbesondere der politischen Religion, hätte ja aus religiösen Motiven, um der Läuterung und Erneuerung der Religion willen erfolgen können. Beispielsweise könnte mit den monotheistischen Religionen gegen jede Vergötterung von Ware, Geld und Kapital argumentiert werden. Bloß bio- und soziografisch wird daher der theoretische Anspruch des marxschen Atheismus nicht verständlich. Es ist deswegen auf die Sachgründe, mit denen Marx seinen Atheismus argumentativ gerechtfertigt hat, näher einzugehen.

---

62 Brief des 19-Jährigen an seinen Vater vom 10. November 1837: MEGA², Abt. III, Bd. 1, 15 f.

63 Zur ersten Orientierung in diesem Sachgebiet sei verwiesen auf H. H. Schwedt, *Georg Hermes (1775–1831). Seine Schuld und seine wichtigsten Gegner*.

64 Vgl. den Brief von Bruno Bauer an K. Marx vom 30. März 1840 in: MEGA², Abt. III, Bd. 1, 244.

3.3.2 *Ein Schlüsseltext zur Erhellung der philosophischen Motivation des marxschen Atheismus*

Die philosophischen Beweggründe, aus denen heraus Marx seine radikal atheistische Kritik der Religion entwickelt hat, können durch die sorgfältige Interpretation eines kurzen Textes der sogenannten »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte« aus dem Jahre 1844 erhellt werden.[65] Diese wurden von Marx nie veröffentlicht und dienten der vorläufigen Klärung seiner eigenen Gedanken. Das hier behandelte Stück scheint mir wie kein anderes geeignet, die philosophische Motivation der atheistischen Religionskritik von Marx unserem Verständnis zu erschließen. Recht verstanden, kommt in diesem Text die gesamte Religionskritik von Marx ansatzweise zur Sprache und bringt Licht in seine atheistische Motivation. Der von mir durch Überschriften gegliederte Text lautet:

1. Das ›selbst-ständige‹ Wesen:

»Ein Wesen gilt erst als selbstständiges, sobald es auf eigenen Füssen steht und es steht erst auf eignen Füssen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.«

2. Das abhängige Wesen in Ökonomie und in theoretischer Existenz:

»Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein Abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig, von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch ausserdem mein Leben geschaffen hat; wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat nothwendig einen solchen Grund ausser sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist.«

3. Schöpfungstheorie als Ausdruck entfremdeter Praxis:

»Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und d[es] Menschen ist ihm [dem Volksbewusstsein] unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht.«

65 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 397.

3.3.3 *Kommentar*

Eine sorgfältige Interpretation, die im vorliegenden Zusammenhang nicht gegeben werden kann, müsste mindestens in sechs Interpretationsschritten durchgeführt werden, die im Folgenden nicht voneinander gesondert angeführt, sondern ineinander übergehen werden. Um welche Schritte handelt es sich?

1. Der erste Schritt bestünde in einer philologisch-kritischen Arbeit am Text. Wir müssen zunächst auf das hören, was Marx sagt. Dazu lesen wir den Text sorgfältig und berücksichtigen zum besseren Verständnis den näheren und entfernteren Kontext der »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte«. Gelegentlich werden wir auch Texte aus anderen Schriften von Marx zum Verständnis heranziehen müssen. Der kurze Textabschnitt steht im Nachtrag zu einem verloren gegangenen Text, der sich im dritten der sogenannten »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte« findet[66] und die redaktionelle Überschrift »Privateigentum und Kommunismus« trägt. Es ist nicht sogleich einleuchtend, wieso die Redaktion den Text mit »Privateigentum und Kommunismus« überschrieben hat. Was hat Privateigentum und was Kommunismus (d. h. hier die Aufhebung des Privateigentums) mit unserem Text über Schöpfung zu tun? Diese Frage kann erst im Laufe unserer Interpretation beantwortet werden.
2. Ein weiterer Schritt der Auslegung müsste versuchen, die Struktur des Gedankens zu erheben. Ich meine hier weniger den formallogischen Aufbau, sondern den uns vielleicht noch verborgenen Gang des Gedankens, von dem ich behaupte, er enthalte so etwas wie ein (oder gar das) Sachmotiv des marxschen Atheismus, das uns schließlich an den Ursprungsort dieser Religionskritik führen wird. Um den Weg abzukürzen, habe ich die erst zu erschließende Textgliederung vorweggenommen und Überschriften in den obigen Text eingefügt.
3. Ein dritter Schritt müsste berücksichtigen, dass Marx – worauf *Johannes Kadenbach* eindringlich hingewiesen hat – ein »Fortsetzungsdenker«, ein »Kritiker« und »Fragmentist« war,[67] d. h., sein Denken ist ohne jenes, das er fortgesetzt hat, und seine Kritik ist ohne das Kritisierte nicht zu verstehen. Als Fragmentist verlangt sein Denken eine Ergänzung durch die Vergegenwärtigung dessen, was er fortgesetzt und was er kritisiert hat. Dieses Kritisierte und Fortgesetzte ist

66 A. a. O., 386–399. Eine ausführliche Interpretation dieses Textes, die von meiner nicht moralisierenden stark abweicht, findet sich bei G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, 342–371; siehe dazu unten, 295, Anm. 186.

67 J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, 9–16.

uns heute vermutlich alles andere denn selbstverständlich. Marx verfügte ähnlich wie Feuerbach über eine ausgezeichnete humanistische Bildung mit klassischer Philologie, die wohl nicht nur heutigen Marxisten selten zu eigen ist, wodurch es daher zwangsläufig zu Verständnisschwierigkeiten kommt. Das Kritisierte und Fortgesetzte ist vor allem die Philosophie Hegels. Doch auch andere Denker der philosophisch-metaphysischen Tradition müssten genannt werden, unter den griechischen seien nur Demokrit, Epikur und Plutarch, aber auch Aristoteles, unter den neuzeitlichen Philosophen Leibniz, Kant, Fichte hervorgehoben. Besonders wichtig war ihm auch *Spinoza*, dessen »Theologisch-politischen Traktat« und »Briefwechsel« er lateinisch exzerpierte.[68] Dazu kommen noch zahlreiche materialistische und andere Denker.

4. Dieser Interpretationsschritt hat, wie schon gesagt, nichts mit der sogenannten »ontologischen Deutung« oder »Ontologisierung« (Theodor W. Adorno) zu tun, die in der Marxinterpretation wohl zu Recht als Delikt bekämpft oder verlassen wurde.[69] Ein weiterer Schritt einer soliden Auslegung müsste auch auf die Ontologie von Marx stoßen. Sie scheint mir bisher zu wenig beachtet oder falsch beurteilt worden zu sein und meint: Übernahme und Weiterführung traditioneller Ontologie, an der man sich, gegen *Heidegger* geifernd, nicht vorbeidrücken sollte.[70]
5. Da es in einer historisch-kritischen Marxologie letztlich um die Sache des Denkens von Marx und nicht bloß um Sinnverstehen oder eine Inventarisierung von Ansichten geht, ist nun ein fünfter Interpretationsschritt notwendig, bei dem die Kritik an Marx nicht mehr länger zurückgehalten werden soll.
6. Damit hängt ein letzter Schritt zusammen. Man müsste darauf eingehen, dass die marxsche Religionskritik eine nicht unberechtigte kritische Antwort auf eine Entstellung des christlichen Glaubens in Theorie und Praxis darstellen könnte. Trifft das zu, dann sind wir als Lernende unweigerlich in die marxsche Kritik hineingezogen, d. h., unsere Kritik sucht die radikale Religionskritik nicht zu entschärfen, sondern innerhalb ihrer noch zu bestimmenden Grenzen auszuzeichnen. Sie verzichtet auf polemische Abwehr, die immer unfruchtbar bleibt, wenn wir uns durch die Kritik des Gegners provozieren und durch unsere Halsstarrigkeit um unsere ureigenste Wahrheit bringen lassen. Denn wieso sollten wir nicht noch vom äußersten ›Gegner‹ etwas in Dankbarkeit zu lernen haben?

68 Siehe Verf., UEpS, Bd. 1: »Spinoza und Marx: Zum Problem der philosophischen Motivation des Atheismus«, 61–73.

69 Siehe dazu oben, 236–244.

70 Vgl. G. Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.*

Mindestens als therapeutisch gesinnte Philosophierende dürfte uns eine solche Gesinnung nicht fremd sein.

3.3.3.1 »*Das selbstständige Wesen*« (*der erste Textabschnitt*)

»Ein Wesen gilt erst als selbstständiges, sobald es auf eigenen Füssen steht und es steht erst auf eignen Füssen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.«

a) Einzelwesen, Wesensgeschichte und Wesensverfassung

Der erste Abschnitt des Textes geht kritisch, die Revolutionierbarkeit menschlicher Verhältnisse ins Auge fassend, vom noch ungenannten, noch nicht gewordenen und erst zu bestimmenden Menschen als einem Einzelwesen aus. Ein Wesen, das sich als Selbstständiges gilt, ist ein Individuum, ein singuläres Seiendes, der einzelne Mensch, der sich in seinem Selberanwesen erfasst. Es wird nicht über den Menschen philosophiert, sondern infrage steht dieses Menschenwesen in dem, worin es sich eigentlich und persönlich Geltung, d. h. soziale Anerkennung, verschafft hat und »sich [als etwas] gilt«. Das menschliche Wesen wird nicht von einem neutralen Standort eines Dritten aus betrachtet, der die Verhältnisse des einen zu anderen beobachtet, sondern setzt bei der Erfahrung an, dass jeder Mensch sich selbst als etwas gilt. Der angezielte Ausgang des Verständnisses ist somit ein existenzieller, in dem auf seine Weise das Ergebnis der feuerbachschen Kritik des Christentums rezipiert ist.[71] Um die Jahreswende 1843/44 schreibt Marx rückblickend: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen [durch Feuerbach] beendigt und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. […] Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.«[72]

Mit einer Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, wenn er »das höchste Wesen für den Menschen« ist, meldet sich der für den frühen Marx typische Humanismus zu Wort und bietet eine unter dem Eindruck zeitgeschichtlich ökonomischer und gesellschaftspolitischer Entfremdungen perspektivierte Wesensbestimmung des

71 Für Marx (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA², Abt. I, Bd. 2, 400), dem *Hegels* Philosophie als theoretische Vollendung der bisherigen Philosophie erschien, war Feuerbach »der einzige, der ein *ernsthaftes*, ein *kritisches* Verhältniß zur hegel'schen Dialektik« hatte und der »die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat«. Die »*Feuerbachischen* Schriften [sind] die einzigen Schriften – seit *Hegels* Phänomenologie und Logik – worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist« (326). »Von Feuerbach datirt erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik« (ebd.).

72 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Einleitung*, 170.

Menschen.[73] Diese Wesensbestimmung will den konkreten Menschen nicht normativ als ungeschichtlichen Fall eines abstrakt-allgemeinen Wesens und schon gar nicht als Exemplar einer allen gemeinsamen Gattungsidee begreifen. Der Mensch gilt sich konkret entweder als ›selbst-ständiges‹ oder er betrachtet sich als abhängiges Wesen. Das heißt, die Verfassung, in der er gesellschaftlich zur Geltung kommt, ist keine allgemein und überall gleiche, sondern je nach ›Selbst-ständigkeit‹ oder Abhängigkeit verschieden und ungleich.

Der Zustand, in dem sich das menschliche Wesen befindet, ist geschichtlich von seiner jeweiligen Wesensverfassung und nicht umgekehrt aus einer vorgefassten Wesensnorm oder Idee her zu verstehen. Marx wird später, im Frühjahr 1845, in der sechsten der sogenannten »Thesen über Feuerbach« darüber notieren: »[…] das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«[74] In seiner Wirklichkeit ist »es«, nämlich das menschliche Wesen, seiner Verfassung nach somit nicht einfach ›der Mensch‹ (wie viele Interpreten irrigerweise angenommen haben), sondern das »ensemble«. Ensemble meint hier das Ganze, das Miteinander, das Zusammensein, das Versammeltsein der gesellschaftlichen Verhältnisse, die das jeweilige konkrete menschliche Individuum bestimmen. Das Wesen wird hier also nicht einfach in eine kollektive Totalität der Gesellschaft aufgelöst, wie man diese Stelle missverstehen konnte, sondern innerhalb der Gesellschaft ist der Mensch ein Wesen, das in Verhältnissen steht, die nach allen Seiten gehen. So ist er in der Allseitigkeit der Verhältnisse zur Gesellschaft und aus dieser bestimmt. Er ist, wenn man so traditionell formulieren will, »gewissermaßen das Ganze«, wobei in den Notizen zu Feuerbach offenbleibt, wie dieses Wesen alles und wie alles dieses Wesen ist.

Es geht also um die Wesensgeschichte des Menschen in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Das jeweilige Wesen bildet ein Totalverhältnis, bezogen auf alles, was die Gesellschaft im Ganzen ausmacht. Die Wesensgeschichte zeigt sich in verschiedenen historischen Gesellschaftsformen einer Wesensverfassung des Menschen, wobei typisierend die selbstständige von der unselbstständigen Verfassung abgehoben wird. Die Frage ist nun, inwiefern kann und muss es die selbstständige Wesensver-

73 Vgl. a. a. O., 177.
74 MEW, Bd. 3, *Deutsche Ideologie*, 6.

fassung sein, um die es im Dasein geht? Worin gründet die Wesensverfassung der Selbstständigkeit des Menschen?

b) Wesensgrund

Marx schreibt im Originalmanuskript »Selbstständigkeit« und nimmt diese ›Selbst-ständigkeit‹ beim Wort: Auf eigenen Füßen steht jemand aber erst, sobald er selbst steht und nicht von Anderen getragen, gehalten oder gestützt werden muss, wenn er also seinen Stand, seinen Zustand (im Sinne von lat. *status*, was auch ›Sein‹ heißt), »sein Dasein« nicht mehr Anderen, sondern »sich selbst verdankt«. Mit Wesen (als Seiendes und als Verfassung) sowie Dasein sind offenkundig ontologische Bestimmungen angesprochen. So weist schon die bildliche Wendung, wonach das selbst-ständige Wesen das ist, was »auf eigenen Füßen steht«, ins Lateinische übertragen auf den verbalen Sinn des Wortes ›substantia‹ hin.[75] Unter Berücksichtigung der Etymologie ist *sub-stantia*, das, was sich selbst von unten her (*sub*) abstützt und nach oben erhebt, was zustande kommt, indem es vom Grund her zum Stehen (*stare*) gekommen ist und nun selbst – und das heißt »auf eigenen Füßen« – steht, sodass es im offenen Anwesen beständig verweilt. Es wird sich noch erweisen, dass diese Deutung kein bloßes Wortspiel ist, sondern dass es Marx pointiert um einen bestimmten Sinn von Substanz geht.

Ein Wesen gilt sich somit als ›selbst-ständiges‹ oder substanzielles Subjekt, »sobald es sein Dasein sich selbst verdankt«. Dass der Mensch sein Dasein überhaupt sich selbst und nicht nur Anderen verdanken kann, hebt ihn metaphysisch gesprochen in den Rang einer Selbstursache, einer *causa sui*. Auch dieser Bezug zur metaphysischen Tradition sei einstweilen dahingestellt. Zunächst hat dieses Sich-selbst-Verdanken gar nichts mit dem Sonderfall notwendiger Selbstauswirkung allgemeiner naturhafter oder materieller Gesetzlichkeiten zu tun. Der marxsche Humanismus lässt sich eben nicht in einem ontologisch-kosmologischen Materialismus unterbringen. Das Sich-selbst-Verdanken ist offenkundig die Weise, wie jemand sich zu sich selbst und sich selbst zu Anderen verhalten kann. Dabei ist es für ein dialektisches Denken eine Selbstverständlichkeit, dass das Selbstverhältnis immer auch ein Verhältnis zu Anderen ist und daher das Verhältnis zu sich selbst nicht vom Verhältnis zu Anderen getrennt werden kann. Dementsprechend ist das »Dasein« in unserem Text kein neutrales Vorhandensein, kein nacktes Vorkommnis, von dem man bloß feststellen kann, *dass* es ist (Dasssein im Gegensatz zum Sosein); das Dasein ist vielmehr die Seinsweise, wie ein menschliches Wesen auf dem Grunde

75 Siehe dazu unten den Exkurs über Substanzmetaphysik: 278–286.

seiner Wesensverfassung jeweils für sich und Andere da, anwesend, wirklich geworden ist. Dabei sind es, wie gesagt, jeweils zwei Weisen, wie jemand für sich und für Andere da sein kann: Jeder Mensch existiert in einer besonderen Verfassung, entweder existiert er selbstständig als Mensch oder nur als Arbeiter, entweder hat er sich als Mensch eine selbstständige Existenz aufgebaut, erarbeitet und erworben, oder er wird wesenswidrig als Untermensch betrachtet, nämlich als nutzbare, kalkulierbare Arbeitskraft, dem alles, was er tut und was er ist, bloßes Mittel ist, um seine physische Existenz zu fristen und zu erhalten. Es geht um die »wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung«.[76]

Wodurch ein Wesen sich selbst sein Dasein verdankt oder dieses Dasein gerade noch halten kann, wird in beiden Fällen grundlegend durch Arbeit bestimmt. Was meint hier Arbeit? Die Arbeitswelt, deren Produkte zur Quelle von Genuss und Lebensfreude werden sollten, beschränkt sich nicht auf etwas außerhalb der arbeitsfreien Zeit, die zum Vergnügen und zum Fest, zur Muße oder zum Schlaf da ist, sondern Arbeit ist die Weise, durch die der Mensch *gewissermaßen alles* ist, indem er alles, was er ist, durch »Selbsterzeugung des Menschen« wird. In einer Uminterpretation *Hegels* bestimmt Marx das Wesen der Arbeit als »Entäusserung und als Aufhebung dieser Entäusserung« letztlich des Menschen – nicht des Absoluten. Im Arbeitsprozess vergegenständlicht sich der Mensch in der Form der Entfremdung; er wird durch eigene Arbeit, was er ist. Arbeit ist so »das *Wesen*, […] das sich bewährende Wesen d[es] Menschen«. Der Mensch wird hier nicht ideell-abstrakt, im Allgemeinen, sondern konkret, doch nicht als Egoist verstanden, denn er vermag als Gattungswesen nur durch das »Gesammtwirken d[es] Menschen«, unter Betätigung aller Gattungskräfte, ganz er selbst zu werden.[77]

Die Arbeit ist also nicht von vornherein eingeengt auf ein Mittel zur ökonomischen Existenzsicherung, sondern sie ist *das menschliche Wesen in seinem Grunde* gefasst: der menschliche Wesensgrund als freies Tätigsein, als »Wesensthätigkeit« oder »Thätigkeit meines Wesens«,[78] produzierende »Selbstthätigkeit«[79] sowie

76 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 389.
77 A. a. O., 404 f.
78 A. a. O., 2, 397.
79 A. a. O., 239, 241, 246 u. ö.

»gesellschaftliche Thätigkeit«.[80] Dieses persönliche »Leben als Thätigkeit«,[81] als eigene »Lebensthätigkeit«, ist das »produktive Leben«, das »Leben erzeugende Leben«,[82] das Schaffen und Setzen der Gegenstände aufgrund der »Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte«.[83]

Den soziokulturellen Hintergrund des marxschen Arbeitsverständnisses bildet die frühkapitalistische sowie frühsozialistische Hochschätzung der technischen Produktivkräfte im industriellen Zeitalter. Ihr entspricht philosophiegeschichtlich *Hegels* Einschätzung der Arbeit, aber auch *Fichtes* Prinzip der Tathandlung als ursprünglich schöpferische Subjektivität, Selbstsetzung des Geistes. Doch was bei Marx das Tätigsein als Wesensgrund des Menschen meint, ist nichts primär Geistiges, kein geistiges Ich-Subjekt, sondern als sinnlich-leibhaftiger Prozess der bedürfnisgeleiteten »Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit« zu verstehen.[84] Zwar bejaht Marx den Einwand, dass der Mensch »auch physisch sein Dasein dem Menschen verdankt«, nämlich Vater und Mutter. Doch legt er diese Zeugung als »Gattungsakt« aus, in dem »ein Mensch einen Menschen produziert«. Nun könnte Produzieren heißen ins Offenbare her- und vorbringen, Erscheinenlassen,[85] doch scheint im Denken von Marx eher die Idee des Machens und Herstellens als *Autopoiesis* zu dominieren. Das ursprünglich Menschliche der zu selbsteigenem Anfang des Mensch- und Selbstseins freigebenden Eltern-Kind-Beziehung wird einerseits durch die Vorstellung von jenem »unendlichen Progreß« von Zeugen und Gezeugtwerden überdeckt, anderseits erscheint dieser in einer »Kreisbewegung« aufgehoben, in der der Mensch jeweils erneut als das »Subjekt«, das sein Sein und Leben von vorne anfängt und sich durch Schaffen selbst erzeugt, *sinnlich* anschaubar wird. Diese autopoietische Selbstständigkeit wird dann als Unabhängigkeit gegen jede Abhängigkeit ausgespielt.

---

80 A. a. O., 264, 267.
81 A. a. O., 239.
82 A. a. O., 240.
83 A. a. O., 295.
84 A. a. O., 398.
85 Aus diesem aletheiologischen Verständnis vertieft F. Fräntzki, *Der missverstandene Marx*, 133, den marxschen Arbeitsbegriff: »Das lateinische pro-ducere heißt vorführen, hervor-führen. Darin liegt: aus dem Verborgenen *heraus vor* in die *Unverborgenheit* bringen. Pro-duktion, die Hervorführung des noch verborgenen Selbst in die Helle der Unverborgenheit ist es, die Marx als das eigentliche *Wesen* der Arbeit denkt.« Die Arbeit wird, so gesehen, nicht nationalökonomisch nur von den Arbeitsprodukten, von verfertigten Gegenständen her, sondern in ihrer gesamtmenschlichen Bedeutung gedacht. Die Beseitigung menschlicher Not ist nicht nur die physischer Bedürfnisse, denen durch Überfluss an Gebrauchsgegenständen Abhilfe geschaffen werden könnte, sondern eine Befreiung von »der *Nichtigkeit seiner selbst*«.

Der Mensch vermittelt sich selbst sein Dasein durch seine arbeitende Aktivität. Indem er schaffend etwas zustande bringt, erzeugt er sich selbst und bringt sich selbst als »den gegenständlichen Menschen, [und als den] wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit*« hervor:[86] Dieses ›sein Dasein sich selbst verdanken‹ meint in unserem Schlüsseltext so viel wie den Prozess der ›Selbstschöpfung‹ (»meine eigene Schöpfung« sein) und »Selbsterzeugung«,[87] ja sogar »Geburt durch sich selbst«.[88] Wollen diese aussagekräftigen Bilder über den menschlichen »Entstehungsprozeß«[89] sagen, dass sich der Mensch selbst so herstellt, wie er seine Schuhe fabriziert? Gewiss soll er sich nicht zum Zubehör der Maschine oder zum Arbeitsinstrument degradieren lassen,[90] dennoch scheint es, dass das menschliche Wesen als das sich selbst Herstellende unhinterfragt vom Produktionsprozess der Arbeits- und Maschinenwelt her und nicht die Arbeitswelt vom Menschen her verstanden wird, denn *die Arbeit* ist der »Selbsterzeugungsakt des Menschen«.[91]

Selbstschöpfung besagt zunächst, dass die Tätigkeit in uns selbst entspringt und wir ihrer selbst mächtig sind, dass sie ›Selbstverwirklichung‹ ist. Darüber hinaus ist sie nicht nur immanente Tätigkeit, sondern ein Selbstvollzug, der aus sich herausgeht, der in Beziehung zur Natur, zu der der Mensch gehört, und zum Mitmenschen tritt und sich selbst zum Objekt macht. Der Mensch vergegenständlicht sich, wenn er arbeitet, den Stoff der Natur verarbeitet und das Naturprodukt aufnimmt. Es ist das eine Tätigkeit, in der man sich als soziales Wesen selbst vermittelt, sich selbst produziert, durch sich selbst ist und aus sich etwas für sich und für die Gesellschaft macht und herstellt. Um zu sein, muss der Mensch seine Bedürfnisse erfüllen, und dazu muss er sich mit der ökonomischen Bedingtheit des Zusammenlebens auseinandersetzen, den Stoff der Natur verarbeiten und verwandeln. Diese Werktätigkeit meint, dass einer aus sich herausgehen muss, die Welt gemäß seinen Wesens- und Produktivkräften verändert und die Natur so verwandelt, dass er sich selbst in ihr in vergegenständlichter Form begegnet. In Gestalt des Produktes meiner Arbeit bin ich jeweils in meiner Welt in objektivierter, vergegenständlichter Form da. Die Natur ist durch die eigene Selbsttätigkeit zum Menschen geworden, aber so, dass »der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die Natur für d[en] Men-

86 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 404 f.
87 A. a. O., 404.
88 A. a. O., 398. Diese Metapher hat selbstverständlich nicht den aktiven Beitrag des Fetus in der perinatalen Situation zur Geburt vor Augen.
89 A. a. O., 398, »Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte des Menschen«.
90 Vgl. a. a. O., 237.
91 A. a. O., 398.

schen als Dasein d[es] Menschen praktisch, sinnlich anschaubar« wird.[92] Das Dasein ist hier ein ›Da-sein‹ für den Menschen, leibhaftige, sinnlich anschaubare Gegenwart. Und es intendiert hier auch nicht bloße Vorhandenheit, sondern konkretes Aufgehen und Sicheröffnen vermenschlichter Verhältnisse im Anwesen füreinander. Vielleicht spielt hier doch ein Nachklang eines ursprünglichen Denkens mit – im wirkungsgeschichtlichen Rückblick erscheint der marxsche Gedanke der Selbstproduktion freilich eher als die Inauguration eines titanischen Technizismus, der die Welt nicht ökologisch verschont, sondern verheerend verändert hat.

Die gegenständliche Tätigkeit kann oder soll überdies auch freie (selbstständige) und bewusste Tätigkeit sein. Sie ist »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit«, »Bestätigung der Freiheit«; »reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit« ist,[93] welche die sich ihr entgegenstellenden Hindernisse bewusst überwindet. Marx erblickt hier einen wesentlichen Unterschied des Menschen vom Tier.[94] Auch das Tier bringt etwas hervor, z. B. macht die Spinne ihr Netz. Das gehört zu ihrem Daseinskreis, ja, ist genau genommen dieser. Es gehört zu ihrem Wesen, ein Spinnennetz gemacht zu haben. Aber das geschieht eben nicht als bewusste und schon gar nicht als frei gewollte, selbstständige Tätigkeit, die vernünftig gelenkt, geistig kontrolliert und in die Hand genommen werden kann. Marx kann daher im »Kapital« sagen: »Was aber von vorn herein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie ins Wachs baut.«[95]

c) Gesellschaftliches Wesen

Die »eigene Sinnlichkeit ist erst durch den andren Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst«. Der Mensch ist sinnlicher Natur, und in diesem Sinne ist er selbst als Teil der Natur »der erste Gegenstand d[es] Menschen«.[96] Er verwirklicht sich gegenständlich, spricht sein Denken sinnlich aus und ist schon so von sich aus das menschliche Dasein der Natur oder »die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur«.[97] In ihr bestimmt die Arbeit auch das Verhältnis des Einen

92 Ebd.
93 MEGA², Abt. II, Bd. 1.2: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 499.
94 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 240: »Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebensthätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebensthätigkeit.« Vgl. auch a. a. O., 368 f.
95 MEGA², Abt. II, Bd. 6, 193.
96 MEGA², Abt. I, Bd. 2, 396.
97 Ebd.

zum Anderen, das Verhältnis des Einzelnen zur Gattung. Ausgehend vom tätigen Grund oder vom Grund als Lebenstätigkeit des Menschen her erfassen wir nun besser, was in unserem Text »ein [menschliches] Wesen« heißt: keine fensterlose Monade, sondern das persönliche Individuum als vom Grund seines Wesens her gesellschaftliches Wesen, Gemeinwesen, Gattungswesen. Die Lebenstätigkeit ist daher das Gattungsleben. Marx sagt: »Es ist vor allem zu vermeiden, die ›Gesellschaft‹ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixiren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erschiene sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andren zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äusserung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden.«[98]

Der Mensch (als das einzelne Wesen, als Individuum) ist in gewisser Weise alles, er bildet jeweils schon die Totalität der Gesellschaft, sofern ihn ihr Sein bestimmt, sein Wesen mitausmacht und ihm subjektiv bewusst wird – und er ist zugleich eine Äußerung der Totalität des gesellschaftlichen Seins, deren Glied er darstellt und deren Verhältnisse er in sich versammelt, zusammenfasst und vereinigt. Diese Doppelheit lässt sich analog zu unserer wahrnehmenden Anwesenheit verstehen: Wir umfassen einerseits die Totalität unseres Wahrnehmungsraumes, den wir selbst bilden, und sind so auf die Weise des Vollzugs selbst alles Wahrnehmbare. Andererseits sind wir uns zugleich nur als Teil eben dieses Ganzen gegeben und fallen unserem substanziellen Bestand nach nicht mit allem Wahrnehmbaren zusammen.

In der für Marx maßgebenden »Lehre« Feuerbachs, wonach »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«, leuchtet etwas von der unveräußerlichen Größe des Menschen auf: Unter der Dominanz des gesellschaftlichen Seins gibt es das höchste Wesen für sich und andere nur im solidarischen Miteinandersein, in gegenseitiger Bejahung. Der Mensch als besonderes Individuum ist gerade nicht unter seinesgleichen isoliert, vereinzelt, monadisch zu verstehen, sondern in seiner persönlichen Sorge um das Weltganze, in Gemeinsamkeit der Verantwortung für dieses Ganze: »Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Societät.«[99] Welt ist immer unsere gemeinsame Welt, sozial vermittelte Offenbarkeit der Welt selbst. Was aus dem Weltganzen den Menschen anspricht und hieraus ihn in Anspruch nimmt, daran liegt praktisch alles.

---

98 A. a. O., 391.

99 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*: »Einleitung«, 170.

Marx weist auf, dass wir in unserer Arbeitswelt in gemeinsamer Erfahrung des Weltganzen stehen, also dass uns Welt so zugänglich ist und wir so der Welt offenstehen. Daher fragt sich, ob seine Bestimmung des menschlichen Wesensgrundes durch das arbeitende Produzieren materieller Güter eine abschließende und ausschließliche ist oder ob sie nicht vielmehr aus diesem offenen Bezug, in dem der Mensch besteht und sich zur Welt verhält, zu erfolgen hat. Wäre der Mensch nichts als ein intelligentes Arbeitstier, dann bliebe es unverständlich, warum der/die jeweils Betroffene über eigennützige Interessen im Kreis der Seinen/Ihren hinaus am Wohl und Wehe des Ganzen der Menschenwelt (die Natur inbegriffen) beteiligt ist. Die Frage ist mit anderen Worten: Ist die ontologische Grundlage von Marxens Sozialanthropologie seinen revolutionären und ethischen Ansprüchen angemessen? Gehört es nicht zur Wesensbestimmung des Menschen, die Sorge und Verantwortung für das Ganze der Menschenwelt zu tragen, und zwar so, dass auch die Ausgegrenzten und Randgruppen einbegriffen sind?

Bei *Aristoteles* begegnet uns als Wesensbestimmung des menschlichen Lebewesens, dass »die Seele auf eine bestimmte Weise das Ganze des Seienden«,[100] und das heißt: die Welt, sei. Der junge Marx hat diesen Satz exzerpiert und als kurze Zusammenfassung des von Aristoteles über die menschliche Seele Gesagten verstanden.[101] Wenn er als Fortsetzungsdenker auch das Grundlegende des Gedankens, dem wir hier sachlich begegnet sind, nicht weiter thematisiert hat, so findet man bei ihm doch Wendungen, die denselben Gedanken unter der ihm eigentümlichen sozialanthropologischen Perspektive freier und bewusster Lebenstätigkeit weiterdenken. So erweist sich die »Universalität des Menschen«, indem er mit anderen zusammen seine gegenständliche Welt produziert und zum Gegenstand seines Wollens und Bewusstseins macht.[102] Der Mensch ist in gewisser Weise, nämlich als der selbsttätig Produzierende, das Ganze des Seienden, das universelle, das in vielfältigen Verhältnissen sich zum einen Ganzen der Welt verhaltende und so bestehende Wesen. »Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch.«[103] Der Mensch verhält »sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen«.[104] Der »reiche Mensch« ist der »einer Totalität der menschlichen

100 Aristoteles, De an. III 8, 431 b 21.

101 MEGA², Abt. IV, Bd. 1: *Aristoteles de anima II und III* (1840); 169: »Jetzt aber das über die Seele Gesagte kurz zusammenfassend, daß die Seele alles Seiende gewissermassen [sei]. (ἡ Ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα).«

102 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 368.

103 A. a. O., 392.

104 A. a. O., 368.

Lebensäusserung bedürftige Mensch«.[105] Der Mensch ist gerade als gesellschaftliches Wesen so sehr ein besonderes Individuum, dass er selbst »die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein d[er] Gedachten und empfundnen Gesellschaft für sich« ist.[106] So viel zum ersten Satz unseres Textes.

3.3.3.2 *Das abhängige Wesen* (*der zweite Textabschnitt*)

»Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein Abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig, von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch ausserdem mein Leben geschaffen hat; wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat nothwendig einen solchen Grund ausser sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist.«

a) Von der Gnade eines anderen leben

Als abhängig betrachtet sich ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt. Das Verständnis der Abhängigkeit bestimmt sich vom Verständnis der Gnade her. Was versteht aber Marx unter ›Gnade‹? Nichts von dem, was ungeschuldetes Freigeben zu ureigenstem Sein-Können und dementsprechendes Sein-Dürfen bedeutet, nichts von der Erscheinung göttlicher Herrlichkeit (griech. *dóxa*, hebr. *kâbôd*), nichts von Mitteilung und Teilhabe an der göttlichen Gnade (griech. *cháris*, lat. *gratia*, was im Franz. *grâce*, auch Charme, Anmut, Grazie, unendliche Anziehungskraft bedeuten kann). Davon konnte bei Marx auch schon deshalb keine Rede sein, weil es doch auch in keiner zeitgenössischen Theologie im Zentrum stand und ohnehin nicht als Instanz für das faktische Leben der arbeitenden Klasse herangezogen werden konnte. Nach unserem Text heißt »von der Gnade eines anderen« leben als Knecht, ohnmächtig ausgeliefert an den Herrn, ihm die Arbeit, den Unterhalt des eigenen Lebens und so indirekt auch das Leben verdanken. Das hier verwendete Wort »Unterhaltung« meint selbstverständlich nicht das Vergnügen, aber auch nicht nur die Lohnsumme in der Tüte oder den Arbeitslohn als Subsistenzmittel, das immerhin dem Arbeiter den Lebensunterhalt sichert, sondern es geht dem Unternehmen um die Instandhaltung der ›Arbeitsinstrumente‹: »Der Arbeitslohn hat daher ganz denselben Sinn wie die Unterhaltung, in Standhaltung

105 A. a. O., 397.
106 A. a. O., 392.

jedes andren produktiven Instruments, […] wie das Oel, welches an die Räder verwandt wird, um sie in Bewegung zu halten.«[107]

In der kapitalistischen Gesellschaft ist der Arbeiter ›Nur-Arbeiter‹, nicht Mensch, der einen Beruf ausübt. Er ist Träger der Arbeitskraft, derer er sich zu entäußern sucht, um sein Dasein zu fristen. Gnade im Sinne von Lohnabhängigkeit versklavt, setzt den Menschen zum Mittel, zum Produktionsinstrument im Dienste der herrschenden Klasse, im Dienste des Kapitals herab. Weil am freien Arbeitsmarkt der Bezug der »Unterhaltung« ungesichert ist, von anderen, von der Gunst der Unternehmer und den Interessen des Kapitals abhängig ist, erfährt der Arbeiter sich von der Gnade eines anderen abhängig, von Mächten und Gewalten, die bislang niemand in der Hand hatte und die nun in ihrer Eigengesetzlichkeit durchschaut werden müssen. Von der Gnade anderer leben heißt daher, nicht nur ökonomisch und gesellschaftlich, sondern auch politisch entfremdet zu sein. Das geht aus der ein Jahr zuvor verfassten »Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie« hervor, wo Marx die Gnade als ein Attribut des Monarchen aus dem Begnadigungsrecht für Verbrecher herleitet: »Gnade ist der höchste Ausdruck der zufälligen Willkühr.«[108] Hier verschärft sich die Abhängigkeit von der fürstlichen Herrschaft als ohnmächtiges Ausgeliefertsein an »die grundlose Entscheidung« über Leben und Tod. Damit ist der Boden für das Marx eigene theologische Verständnis der Gnade vorbereitet.

b) Das Verhältnis von Gott und Mensch

In den durch das absolute Privateigentum geschaffenen ökonomischen Verhältnissen bedeutet Abhängigkeit Unterordnung unter eine übergeordnete Macht. Die soziale Ordnung ist hier die der Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Klassenherrschaft, die jegliche ›Selbst-ständigkeit‹ der Untertanen einengt und ihr zuwiderläuft. Dennoch ist die Abhängigkeit keine vollständige, denn schließlich hat der Unternehmer mein Leben ebenso wenig geschaffen wie das Leben irgendeines anderen Menschen. Marx stellt dem die schöpfungstheologische Vorstellung eines *ständig*, *vollständig* und *gänzlich abhängigen Wesens* entgegen. Diese impliziert logisch die Vorstellung des *total unabhängigen Wesens*, das nicht nur im Anfang mein Leben geschaffen hat, sondern von dem ich darüber hinaus noch dauernd total abhängig bin, weil es »der Quell meines Lebens ist«. Aus ihm und nicht aus mir fließt dauernd mein Leben.

107 A. a. O., 377.
108 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*, 37; vgl. G. W. F. Hegel, WA, Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 454 f.

Mit dem totalen Abhängigsein als theologischem Interpretament der *creatio continua* hat Marx das Verhältnis von Gott und Mensch auf eine spezifische Weise gefasst. Es enthüllt sich darin sein Religionsverständnis. Demnach besteht zwischen Gott und Mensch ein notwendiger Zusammenhang, der dem jeweiligen menschlichen Selbstverständnis entsprechend konzipiert wird. Er lässt sich auf eine Formel bringen, die Gott und Mensch wie univoke Seiende gegeneinander verrechnet: Ist der Mensch ein unselbstständiges Wesen, dann ist Gott notwendig ein selbstständiges Wesen; ist der Mensch ein abhängiges Wesen, dann ist Gott notwendig ein unabhängiges Wesen. Hier begegnen wir wiederum dem Abhängigsein des Geschöpfs als einem disjunktiven Glied im Horizont scotistischer Metaphysik der Transzendentalien.

Bedeutet Religion *totale* Abhängigkeit, dann besagt das mehr als totale Heteronomie im Gegensatz zu Autonomie, denn immerhin setzt Fremdbestimmung noch ein normierbares eigenes Sein (Subjekt) voraus. Hält sich der Mensch faktisch, wenn er Religion hat, für ein ganz und gar unselbstständiges Wesen und sollte er (gesetzt es wäre kein fremdes Wesen über ihm) dennoch sein wahres Wesen in ›Selbst-ständigkeit‹ besitzen, dann ist er als nicht selbstständiges Wesen ein in sich widersprüchliches, sich entfremdetes, ein unwesentliches Wesen. Die Wesenhaftigkeit Gottes bedeutet dann die Unwesentlichkeit des Menschen.[109] Sein ihm eigenes Wesen ist ihm fremd, er erblickt es jenseits seiner selbst als übermenschliches und übernatürliches Wesen bzw. als außerweltliche ›Transzendenz‹. Unser Text verdeutlicht das, wenn er sagt, dass der von Gott abhängige Mensch den ihm eigenen »Grund« nicht in sich selbst, sondern »außer sich« hat. Er ist damit für sich ein ›grundloses‹ Wesen, das nicht wahrhaft in sich selbst steht, sich nicht selbst vermittelt und sich zu eigen ist, weil er sein Sein, seinen Grund außer sich in einem anderen, ihm fremden Wesen hat. Er ›verdankt‹ sich grundlos einer höchsten Steigerungsform monarchischer Willkür, welche die versklavende Herrschaft im Unendlichen fortsetzt. Diese uneingeschränkt-absolute Übermacht (*potentia absoluta*) ist nun der Schöpfer meines Lebens. Negativ formuliert heißt dies: Ich bin »nicht meine eigene Schöpfung«, ich bin bloß Mittel und nicht mehr Selbstzweck. Gott, der Andere, ist der Zweck und degradiert mich zum Werkzeug zur Durchsetzung seiner Pläne, zur Selbstverwirklichung der absoluten Idee. Auf das Bedrückende und Entwürdigende dieses Verhältnisses von Gott und Mensch, wie es sich für Marx darstellt, wird noch näher einzugehen sein.

109 Vgl. a. a. O.: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, 398.

c) Theismus und Atheismus als praktisch zu überholende Kategorien

Nun lässt sich genau definieren, was Marx unter Theismus versteht: Theismus ist ihm die Setzung eines fremden Wesens über den Menschen bei Implikation der Unwesentlichkeit (›Unselbst-ständigkeit‹) von Natur und Mensch, oder anders ausgedrückt: die im Glauben für sicher gehaltene Hypothese, dass es dieses übermenschliche und höchste Wesen gibt. Von diesem Theismus ist die Gegenannahme des Atheismus abhängig, der unter Negation Gottes die Notwendigkeit der Unwesentlichkeit von Natur und Mensch leugnet. Der Atheismus ist auf der Theorieebene mit dem Bestehen des Theismus verknüpft, den er ablehnt: Er setzt ihm den Menschen, der sein Dasein sich selbst verdanken soll, entgegen. Auch die Negation Gottes bleibt nur Theorie, wenn auch eine kritische, ein kritischer Humanismus. Dieser hat den Mangel, dass er noch nicht praktisch, zur reellen Wirkung gespannt ist. Der theoretische Humanismus muss daher durch die Negation seines Mangels zu praktischer ›Selbst-ständigkeit‹ des Menschen ›aufgehoben‹ werden, und zwar zu allseitiger Aneignung des menschlichen Lebens, zur Selbstschöpfung, Selbsterzeugung im Sinne der Entfaltung des menschlichen Wesensgrundes, der nichts außerhalb, jenseits des Menschen, sondern ihm immanent ist und im eigenen Tätigsein, in der »Selbsttätigkeit«, seinen Anfang nimmt. Damit ist erst »der positiv von sich selbst beginnende, der positive Humanismus« erreicht,[110] mit dem alle Vermittlungsschritte wegfallen. Der theoretisch vermittelte Atheismus ist als Atheismus dann überholt, er hat »keinen Sinn mehr«, denn »der Socialismus als Socialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr«.[111]

d) Positive Zielsetzung

Auffallend ist bei Marxens Atheismus – ähnlich wie bei *Feuerbach* – die optimistische Ergriffenheit mit »betont positiver Zielsetzung«: »Es geht nicht um Zerstörung, sondern um Aufbau, nicht um Verzicht, sondern um Heilung«,[112] um Befreiung des Menschen zu seiner Wesenhaftigkeit. Damit haben wir das umfassendste und grundlegende Motiv des marxschen Atheismus erreicht. Endet die von Marx rezipierte Religionskritik Feuerbachs bloß mit »der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen« ist, so setzt Marx nach: »also mit dem categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.

---

110 A. a. O., 413.
111 A. a. O., 398.
112 J. M. Lochmann, *Dimensionen Marxscher Religionskritik*, 358.

Ganz im Gegensatz etwa zu *Max Stirner* ist nicht der sich selbst behauptende Einzelne das höchste Wesen, sondern »der Mensch […] für den Menschen«. Marx hat es längst zu vermeiden gelernt, im Stil des feuerbachschen Reduktionismus »theologisch« zu formulieren, dass der Mensch dem Menschen Gott sei.[113] Aus der Betroffenheit über die sozialen Unrechtszustände und die vernichtete Würde des Menschen beschwört er die Solidarität der Menschen untereinander. Er blickt hier nicht wie Feuerbach auf das imaginierte religiöse, sondern auf das wirkliche ökonomische, gesellschaftliche und politische Elend des Menschen. Die Lehre vom zu verwirklichenden höchsten Wesen gerät damit in ein auf revolutionäres Handeln hingeordnetes Verhältnis der Praxis. Der von Marx eingemahnte »categorische Imperativ« folgt nicht bloß (im Sinne einer konsekutiven Konjunktion »also«) theoretisch aus der Lehre vom höchsten Wesen, sondern das »also« drückt aus, was diese Lehre nun, praktisch werdend, anbefiehlt und mobil macht.

Der an Kant anknüpfende kategorische Imperativ will ein für die Praxis unbedingt geltender sein, der kein Wenn und Aber kennt. Er ist also kein hypothetischer Imperativ, sondern fordert unbedingt, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen Menschen abhängig, unselbstständig, unwesentlich sind, keinen Grund in sich selbst, sondern nur einen Grund außer sich haben. Völlig anders als bei Kant, bei dem sich der kategorische Imperativ auf das universell geltende »Sittengesetz« bezieht, das die unbedingte Achtung der Person als Selbstzweck einfordert, bezieht Marx den kategorischen Imperativ auf etwas, das an der Zeit ist: den gewaltsamen Umsturz aller sozialen Herrschaftsverhältnisse. Dieser erst ist Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Personen einander in ihrer höchsten Würde (als Selbstzweck) achten können, was sich Marx zufolge wie von selbst einstellen sollte.[114]

113 Auf die Vielzahl unterschiedlicher Überlegungen, welche die marxsche Religionskritik aufgenommen und fortgesetzt, dabei ergänzt oder umgebildet, revidiert oder verfälscht haben, kann hier nicht näher eingegangen werden. Erinnert sei nur an Anatol Wasilewitsch Lunatscharskis († 1933) »sozialistische Religion« und dessen (von Maxim Gorki ebenfalls gefördertes) »Gottesbildnertum«, das im Anschluss an Ludwig Feuerbachs angeblicher Vergöttlichung der Menschheit die religiösen Empfindungen in den Dienst der sozialistischen Idee stellen wollte, was von Georgij Plechanov und Wladimir Iljitsch Lenin als gefährlicher Flirt mit dem »religiösen Obskurantismus« erfolgreich bekämpft wurde.

114 Über die Bedeutung und Problematik des kategorischen Imperativs bei Marx siehe Verf., UEpS, Bd. 1: »Der kategorische Imperativ bei Karl Marx«, 417–446.

3.3.3.3 *Schöpfungstheorie als Ausdruck entfremdeter Praxis* (*der dritte Textabschnitt*)

»Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und d[es] Menschen ist ihm [dem Volksbewusstsein] unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht.«

Bisher wurde nur eine Analogie zwischen ökonomischer Abhängigkeit (a) und theoretisch vorgestellter Abhängigkeit von Gott in der Schöpfungstheorie (b) herausgearbeitet. Der dritte Textabschnitt formuliert nun, dass es sich nicht bloß um eine äußere Analogie handle, sondern um ein Entsprechungsverhältnis auf der Basis der ökonomischen Verhältnisse, der Produktions- und Eigentumsverhältnisse. Diese dürfen wir nach Marx nicht bloß juridisch verstehen, sondern als Verhältnisse, in die der Mensch immer schon als Ganzer verstrickt ist. Wie einer ist, so agiert und hat er, und umgekehrt bestimmt die Weise des Habens das Sein des Menschen. Der Praxis der kapitalistischen, ja überhaupt jeder Klassengesellschaft mit ökonomisch abhängigen Bevölkerungsschichten entspricht das Epiphänomen der Religion mit ihrer Schöpfungstheorie, so, wie Marx sie begreift.

Der folgende Satz bietet eine Verständnisschwierigkeit: »Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung.« Das »daher« lässt uns fragen: Wieso? Woher? Nach meiner der Textinterpretation vorgreifenden Gliederung knüpft das »daher« nicht direkt am Vorhergehenden an, sondern bezieht sich auf das Nachfolgende. Das ist nun zu überprüfen. Der nachfolgende Gedanke sagt dann zusammengefasst: Die »Schöpfungstheorie«, die totale Abhängigkeit impliziert, entspricht jenen ökonomischen Abhängigkeiten, zu denen »das Durchsichselbstsein des Menschen und der Natur« im Widerspruch steht. Und »daher« ist die Schöpfung schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängen, weil sie »allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens« entspricht. Eine Missdeutung des Textes wäre es, zu meinen, Marx hätte angenommen, dass sich der Arbeiter im handgreiflichen Schaffen als Schöpfer und Hersteller erfahre und sich Gott entsprechend als einen höheren Handwerker, als Weltschöpfer, ›technomorph‹ vorstelle.[115]

---

115 Die verschiedenen atheistischen Religionskritiken koexistieren in dieser Hinsicht keineswegs widerspruchsfrei miteinander. Völlig anders als Marx kritisiert etwa die neopositivistische und wissenssoziologisch orientierte Religionskritik von Ernst Topitsch (*Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 107–111, 123 ff., 146 u.ö.) die technomorphen Vorstellungen von Gott und Göttern. Auch J. P. Sartre hält die Annahme eines Schöpfergottes für technomorph, der meist mit einem hö-

Was für Menschen mit arbeitenden Händen begreiflich ist, das sind ihre Abhängigkeitsverhältnisse, das ist das Sichfügen in Untertanenmentalität. Mit dieser begreift man weder die Möglichkeit der Selbstständigkeit noch, dass Emanzipation durch sich selber errungen werden könnte. Im Volksbewusstsein ist die Schöpfungsvorstellung daher tief verwurzelt, weil Abhängigkeit im praktischen Leben offensichtlich in den Arbeits- und Produktionsverhältnissen ihre Grundlage hat. Die religiöse Vorstellungswelt entspricht dem Elend der Arbeitswelt und lässt sich deswegen nur schwer beseitigen. Es drängt nämlich den Menschen im Geiste, seine geistlosen Zustände so widerzuspiegeln, dass er sich von einem höchsten Wesen abhängig und fantastisch verwirklicht vorstellt. Religion ist »der Geist geistloser Zustände«, ja sie ist in Anspielung auf Hegel sogar der verkehrten Welt »encyklopädisches Compendium, ihre Logik in populärer Form«.[116] Daher konnte Marx sagen: »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und im andern die Protestation gegen das wirkliche Elend.«[117]

Das, was sich der Mensch in seiner Fantasie vorstellt, wenn er sich für eine Kreatur hält, ist beides zugleich: Ausdruck entfremdender Abhängigkeiten und Protest gegen sie. Religion ist daher immer utopische Überschreitung der faktischen Situation auf ein ausstehendes Noch-nicht hin. Dass die religiöse Protestation eine Forderung nach Veränderung derjenigen elenden Zustände enthält, die sie zum Ausdruck bringt, wurde erst von der späteren Marxologie herausgearbeitet. Darüber hinaus markiert Marx die Religion noch mit Röm 8, wo die Schöpfung in Wehen liegt und stöhnt, als »Seufzer der bedrängten Kreatur« und im Anschluss an Feuerbach als »das Gemüt einer herzlosen Welt« und ordnet das insgesamt einer höheren Drogenkultur zu: »[…] sie ist das Opium des Volkes«,[118] das anstelle wirklicher Leidens- und Kontingenzbewältigung nur »illusorisches Glück« hervorruft.[119]

---

heren Kunsthandwerker (*artisan supérieur*) verglichen wird (GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 148). Im Rahmen der Dialektik von Herr und Knecht vermittle die Arbeit dem Unterdrückten »die Herrschaft über die Dinge« und sogar »eine Autonomie als Spezialist«; der Arbeiter überschreite »seinen knechtischen Zustand durch sein Einwirken auf die Erscheinungen, die ihm eben durch die Strenge ihres Zusammenhangs das Bild einer konkreten Freiheit vermitteln, die darin besteht, daß er sie verändern kann« (*Materialismus und Revolution*, a. a. O., 245 f.). Ähnlich auch F. Nietzsche (KGW, Abt. VI, Bd. 1: *Also sprach Zarathustra*, 143 f.): »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«

116 MEGA^2, Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*: »Einleitung«, 170.

117 A. a. O., 171.

118 Über die Herkunft der Opium-Metapher vgl. H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 23–27.

119 Einen völlig anderen Ton als Marx – aggressiver, ressentimentgeladener – schlägt W. I. Lenin an: »Die Religion ist das Opium des Volkes [die korrekte Rückübersetzung aus dem Russischen müsste

Das religiöse Bewusstsein ist durch das gesellschaftliche Sein der Klassengesellschaft bestimmt. Von daher kommt der Druck gegen den Versuch, die Schöpfungsvorstellung zu verdrängen. Die Klassengesellschaft widersteht jedem Atheismus, der den Theismus nur im Bewusstsein aufheben will – und zwar ohne Veränderung des gesellschaftlichen Seins, ohne praktisch den Menschen zum höchsten Wesen für den Menschen zu machen, ohne Revolutionierung der Verhältnisse. Innerhalb ihrer ist damit das Schicksal einer atheistischen Weltanschauung besiegelt. Würde aber der Mensch sein Durchsichselbstsein ergreifen, dann würden der Theismus und ebenso die atheistische Religionskritik beendet sein und wegfallen.

Religion ist für Marx eine Sache des Bewusstseins, der Vorstellung, der bloß theoretischen Existenz. Das Verhältnis zwischen Gott als dem Grund der Schöpfung und dem abhängigen Geschöpf als Inbegriff der Religion ist für Marx eine Theorie (»Schöpfungstheorie«). Religion als Theorie ist nicht Praxis, sondern geistiges Produkt, System, Lehre, Semantik, bloßer ›Dass-Glaube‹ und primär kein ›Du-Glaube‹. Diese Theorie ist Vorstellung, welche die wahren Verhältnisse zwar vor sich stellt, wiedergibt und widerspiegelt, aber verstellt, entstellt und verkehrt (d.h. Ideologie im negativen Sinn des Wortes – es gibt bei Marx später auch Ideologie in einem positiven Sinn).

Die Vorstellungswelt der Religion wird durch die Philosophie durchschaut, greifbar, zum Gedanken, zum Begriff erhoben. Aber die Philosophie denkt dabei nicht einfach dieselbe Sache, sondern hat die verkehrte, die falsche Sache in ihrer Herkunft zu begreifen. Es geht der Philosophie um die Genese des religiösen Vorstellens. Der Philosoph fragt: Wo hat das verkehrte Bewusstsein der Sache seinen wahren Ursprung? Er begreift die Religion, wenn er sich von ihr reinigt, befreit, indem er die Entstehung der Religion begreiflich macht.

Das ursprüngliche Sein, der Ursprungsort der Religion als Theorie, liegt für Marx, wie gezeigt, im gesellschaftlichen Sein, nicht im Gefühl der Selbstliebe (*Feuerbach*), nicht im Bewusstsein des Volkes (*Bruno Bauer*), weder im Gefühl der Abhängigkeit (*Schleiermacher*) noch im Denken (*Hegel*). Religion als Schöpfungsglaube ist für Marx nur begreiflich als Ausdruck falschen Bewusstseins des gesellschaftlichen Seins in elenden Zuständen, als Randerscheinung und Überbau: »Da aber das Da-

›Opium *für* das Volk‹ lauten], dieser Ausspruch von Marx bildet den Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion. Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle religiösen Organe der bürgerlichen Reaktion, die die Ausbeutung verteidigen und die Arbeiterklasse verdummen und umnebeln sollen« (*Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion*, 404 f.). Religion ist also für Marx nicht »Opium *für* das Volk«, das wäre bewusster Betrug, sondern illusorischer Trost, Selbsttäuschung, Verblendung.

sein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staates selbst gesucht werden. Die Religion gilt uns nicht mehr als Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. […] Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug im Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf.«[120]

Marx polemisiert hier gegen den Linkshegelianer Bruno Bauer. Er will nicht wie dieser die religiöse Beschränktheit aufheben, um dadurch die weltlichen Schranken aufzuheben. Gegen die Religion vorgehen, hieße nur: den Menschen vermeintlich zu befreien. Diese Art von feindseliger Aufklärung und Verfolgung verkennt gemäß Marx das Wesen der Religion, das nichts Primäres, sondern etwas Sekundäres ist. Religion ist theoretischer Ausdruck, bewusstes Sein, Bewusstsein, bewusstes Vorstellen des gesellschaftlichen Seins, das durch die Produktions- und Eigentumsverhältnisse, in denen der Mensch über den Menschen herrscht, also durch die staatlich verfasste Klassengesellschaft, bestimmt ist. In einem Staat, der die Klassengesellschaft stabilisiert, ist Religion, wie Marx sie versteht, der notwendige Selbstausdruck, der notwendige Heiligenschein, der die elenden Zustände verklärt, in denen der Mensch in Ketten liegt. Die Religion ist daher, wie schon gesagt, »eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung«.

Marx hat auf dem inneren Zusammenhang zwischen religiösem Elend und ökonomischer Entfremdung insistiert. Er führt hier Feuerbach weiter: »Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden, damit Gott alles sei, [muss] der Mensch nichts sein.«[121] Er erblickt in dieser religiösen Wesensentäußerung des Menschen das Gegenstück zu den praktischen, materiellen Verhältnissen der Verelendung und der religiösen Anbetung des Geldes: »Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Er ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.«[122] Die Verarmung der inneren Welt, der Verlust der Selbstgehörigkeit in totaler Abhängigkeit ist die Fortsetzung der »Entäußerung des Arbeiters«, dem

120 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Judenfrage*, 146.
121 L. Feuerbach, GW, Bd. 5, *Das Wesen des Christentums*, 65.
122 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, 236.

seine Arbeit nicht nur »zu einer äußeren Existenz wird«, sondern sie existiert »außer ihm, unabhängig, fremd von ihm« und wird »eine selbstständige Macht ihm gegenüber, [so] daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt«.

Was wie ein Albtraum oder das psychiatrische Phänomen eines paranoiden ›Selbstentfremdungsprozesses‹ klingt, ist hier als nationalökonomisches Faktum beschrieben. Die *Analogie zwischen entfremdeter Arbeit und Religion* im Verständnis von Marx ist unübersehbar: »Wie in der Religion die Selbstthätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Thätigkeit, auf es wirkt, so ist die Thätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andern, sie ist der Verlust seiner Selbst.«[123] Der Mensch hat, ohne dass er erkrankt ist, sein Selbst, seine ›selbst-ständige‹ »Existenz« verloren oder noch nicht gewonnen. Obgleich er immer noch selber handelt und seine Wesenskräfte äußert, gehört seine Selbsttätigkeit, seine Arbeitskraft nicht mehr zur Gänze ihm. Er fügt sich voller Verdruss und Angst dem Geheiß einer fremden Macht. Weil dieser Verlust anders als in der religiösen Fantasie kein totaler ist, gibt es Aussicht auf die praktische Rückkehr aus der Entfremdung zum wahren Menschen.

3.3.4 *Die strukturelle Eigenart der atheistischen Motivation bei Marx*

Rückblickend kann nun ähnlich wie bei Feuerbach die strukturelle Eigenart der atheistischen Motivation des marxschen Humanismus herausgeschält werden. Marx formuliert in der »Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie« lapidar das disjunktive Entweder-oder, von dem die Entscheidung für den Atheismus ausgeht: »Ist Gott der Souverain, oder ist der Mensch der Souverain. Eine von beiden [Behauptungen] ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existirende Unwahrheit.«[124] Hier scheint noch die Alternative von Gott oder Mensch, Atheismus oder Theismus infrage zu stehen, doch geht es unter emanzipatorisch-praktischer Zielsetzung um Sein oder Nichtsein (genauer: entfremdetes Sein oder Aufhebung der Entfremdung) des Menschen. Dieser Gedankengang lässt sich auf den einfachen Syllogismus *ponendo tollens* bringen, der im Schlusssatz das erste Glied des Obersatzes der für vollständig gehaltenen Disjunktion verneint:

123 A. a. O., 238 f.
124 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*, 30.

Obersatz: Entweder totale Abhängigkeit des Menschen von Gott oder Durchsichselbstsein des Menschen.

Untersatz: Das Durchsichselbstsein des Menschen ist eine reale Möglichkeit, die der Mensch theoretisch und praktisch ergreifen soll.

Schlusssatz: Also darf er kein höchstes Wesen, das ihn des Durchsichselbstseins beraubt, über sich anerkennen bzw. ist anzunehmen, dass ein solches in Wirklichkeit gar nicht existiert.

Wiederum ist gegen die Folgerichtigkeit (*consequentia*) dieses disjunktiven Schlusses nichts einzuwenden. Der Schluss ist in dieser Hinsicht korrekt. Alles hängt in ihm freilich vom Obersatz ab. Um logisch einwandfrei zu sein, muss die Disjunktion (das Entweder-oder) unseres Syllogismus eine strenge, vollständige Alternative darstellen. Die Grundannahme, wonach Gott und Mensch im Verhältnis des Entweder-oder stehen, steht für Marx im Anschluss an *Feuerbach* und die Linkshegelianer diskussionslos außer Zweifel. Der Untersatz spricht die positive Zielsetzung (die Motivation!) an, den praktischen Imperativ, die Verhältnisse so umzuwerfen, dass wahrhaft menschliche ›Selbst-ständigkeit‹ möglich wird, die Forderung nach Emanzipation. Der Schlusssatz hat ebenso wie der Untersatz die Gestalt einer Forderung, eines Postulats der praktizierenden bzw. emanzipatorischen Vernunft; er behauptet nichts unbedingt, kategorisch oder gar dogmatisch. Der im Schlusssatz formulierte Atheismus ist daher kein kategorischer, sondern ein postulatorischer. Er ist aus einem praktischen Interesse an den Möglichkeiten und der Aufgabe des Menschen geboren.

Damit haben wir auch den sachlichen Motivzusammenhang herausgearbeitet, aus welchem heraus Marx eine atheistische Position vertritt. Hierbei zeigt sich wieder, wie wichtig es ist, die philosophische Motivation des Atheismus von der ihm zugehörigen Religionskritik zu unterscheiden. Religionskritik muss ja nicht notwendig irreligiös oder atheistisch sein; sie wird aber durch die atheistische Voraussetzung insofern radikalisiert, als Religionsentstehung insgesamt nun nicht mehr aus dem Phänomen selbst verstehbar ist. Ist Religion nichts als ein Epiphänomen, so muss sie aus etwas anderem restlose Aufklärung finden.

3.4 *Marxens Atheismus im Horizont abendländischer Substanzmetaphysik*

Im Rahmen der Konsequenzen alternativer Logik kann sich Marx eine Geschöpflichkeit des Menschen nur als totales Abhängig- und Hergestelltsein durch den Schöpfer vorstellen, was der Forderung nach einer Gesellschaftspolitik der Selbstherstellung im Miteinandersein der Menschen widerspricht. Doch es gilt ja gesellschaftspolitisch »alle Verhältnisse« faktischer Abhängigkeit und Unterordnung »umzuwerfen«, und zwar auf dem Grunde einer »Theorie«, die so »radikal wird«, dass sie »fähig [ist,] die Massen zu ergreifen«. Aber woher kommt der Theorie diese bewegende Kraft zu? »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«[125] Über der gesellschaftspolitischen Stoßrichtung der revolutionären Theorie darf die humane oder humanistische Wurzel nicht übersehen werden. Die damit von Marx ergriffene Aufgabe bewegt sich innerhalb des Horizontes der von Feuerbach vollzogenen Auflösung der metaphysischen Disjunktion von Unabhängigkeit und Abhängigkeit weiter. Das Demonstrieren ›auf den Menschen‹ hin soll so radikal geschehen, dass der entmenschte Mensch auf die befreienden Möglichkeiten seines Seins ›durch sich selbst‹ gestoßen wird. Das Verständnis dieses Seins lässt sich nun im Blick auf die ontologische Tradition durchsichtiger machen, die, in Absetzung von einer mit menschlichem Seinsverlust einhergehenden deformierten philosophischen Theologie, ein originäres Seinsverständnis des Menschen wiederzugewinnen sucht, das die Emanzipationspraxis auszulösen vermag.

Schon dass die Theorie »die Sache an der Wurzel fassen will«, charakterisiert sie als eine ontologische, denn in der Ontologie geht es um die Sache (*res*) selbst. Vom Ruf »zu den Sachen selbst« ist alles Philosophieren bewegt, auch wenn dieser Ruf zunächst im Umkreis der idealistisch-transzendentalen Phänomenologie laut wurde. Die Sache ist konvertibel mit dem Seienden. Die Wurzel ist der gründende Grund des Seienden. Dieser gründende Grund soll erreicht und gefasst werden, und zwar für jenes ausgezeichnete Seiende, das der Mensch als selbstständiges Wesen ist und für den der originäre Bezug zur Realität strittig ist. Marx bestimmt nach unserem Schlüsseltext (im ersten Abschnitt) das »selbstständige Wesen« im Hinblick auf dessen Sein als »Durchsichselbstsein« (im dritten Abschnitt). Es ist nicht sogleich klar, dass er damit in Auseinandersetzung mit dem Spinozismus und dem Deutschen Idealismus der Sache nach die aristotelisch-thomasische Ontolo-

125 MEGA², a. a. O., »Einleitung«, 177.

gie der Substanz fortführt.[126] Diese soll hier in Abhebung vom platonisch-idealistischen und cartesianisch-spinozistischen Typus der Substanzmetaphysik in Erinnerung gebracht werden.

3.4.1 Neunter Exkurs
Einige Grundtypen von Substanzmetaphysik

Unter ›Substanz‹ versteht man in vielen europäischen Sprachen das Materielle (den Stoffgrund), aus dem etwas besteht oder gemacht wird, und damit verbunden auch den Reichtum, den Besitz (das Eigene, das Anwesen als Grundbesitz) und auch das Wesentliche (die Hauptsache, das Eigentümliche). In der philosophisch-terminologischen Bedeutung übersetzt das lat. *substantia* das griech. ›Wesen‹ (οὐσία), vorzüglich aber auch das in der Spätantike häufig verwendete griech. ὑπόστασις in der Hauptbedeutung von ›Grundlage‹ für beisammen Bestehendes. Substanz als Wesen oder Hypostase nennt in einer Vielfalt von Bedeutungen das Seiende in seinem Sein, aber auch, wie Seiendes in höchster Weise ist.

In seiner Kategorienschrift bestimmt Aristoteles als »erstrangige, anfängliche und am meisten zutreffende« Bedeutung von Wesen (πρώτη οὐσία) das in der Unverborgenheit Da-stehende, das sich selbst, und zwar von ihm selber her (κατ᾽ αὐτό), zeigt und infolgedessen auf sein bestimmtes Aussehen (Etwassein) hin angeblickt werden kann: auf das Wesen in zweitrangiger Bedeutung.[127] Wird Wesen als das sich primär zeigende Seiende im Licht der ontologischen Differenz Heideggers betont verbal als Anwesen des Anwesenden (Gegenwärtigsein) interpretiert, dann besagt Anwesenheit in diesem ausgezeichneten Sinne das »Verweilen eines jeweils von sich her Verweilenden, Vorliegenden, das Verweilen des Je-weiligen«.[128] Das jeweilige Seiende ist als je Dieses-da (κατ᾽ ἕκαστον) in seiner konkreten Ganzheit (σύνολον als die in die Verfassung des Etwasseins der Artgestalt gefügte Stoffgrundlage) das in die Unverborgenheit seiner selbst aufgehende Anwesende. Das ist beispielsweise dieser bestimmte (Einzel-)Mensch oder ein bestimmtes Pferd da. Ein Wesen ist in der primären Hauptbedeutung das konkrete Wesen (das Anwesende) im Sinne des von der Welt (Physis) her offenen Anwesens eines Dieses-da. »Sein ist

126 Über Nähe und Divergenz von Marx und Aristoteles und Marxens Aristoteles-Rezeption orientiert allgemein M. Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx*; ders., *Der politische Atheismus*, 61, 75, 81 f., 89, 109, 112, 149 f. (Anm. 6), 163, 282–286, 287–291.

127 Aristoteles, Kateg. V 2 a 11 ff. Vgl. dazu u.a. F. Wiplinger, *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, 213–221, 315–335.

128 M. Heidegger, GA, Bd. 6.2: *Nietzsche* II, 376–373, 417 f., 473 f., hier 370.

Anwesen als Sichzeigen des Aussehens. Sein ist Verweilen des jeweiligen in solchem Aussehen.«[129] Erst seinem Anwesen (dem Verweilen des Je-weiligen) folgend, kann – aufgrund eben dieses konkreten Sichselberdarstellens ins Offene seines Aussehens – gefragt werden, was der bereits vorliegende Weltkörper seinem Sein und Wesen nach eigentlich ist, oder auch, woraus er ist.

Der Unterschied zwischen konkretem Anwesendem und seinem Anwesen (Verweilen) lässt sich auf ein *Wassein* und *Dasssein* hinbiegen, was dort geschieht, wo Anwesendes von vornherein poietisch (technomorph), das heißt im Horizont des Herstellens, gedeutet wird.[130] Damit erhält die Idee, die Artgestalt, das *Etwassein* den Vorrang und die Stellung des maßgebenden Seins. Als Wesen gilt nun das, was etwas ist, das Wassein, der Was-Gehalt, wodurch etwas ist, was es ist, und zwar unabhängig davon, ob es nun existiert oder nicht, wirklich ist oder nicht. Existenz meint dann Dasssein (»es ist der Fall, dass …«), Wirklichkeit im Sinne der Vorhandenheit, also eine schon modifizierte, dem so vorgestellten Wesen entsprechende Wirklichkeit. Die Bedeutung von Wesen im Sinne des grundgebenden Was-seins, das ein Existieren überhaupt erst sinnvoll ermöglicht, gelangt so gegenüber der bloßen ›Zu-Fälligkeit‹ des Dass-seins zur Vorherrschaft.

Die Transformation des Wesens in den Vorrang des eigentlichen Seins des Seienden charakterisiert den platonistisch-idealistischen Typus des Substanzdenkens. Die Substanz wird zum unverändert Beharrenden, zum beständig Bestehenden und daher zum Identisch- oder Sichgleichbleibenden im Wandel. Problematisch an diesem Substanzverständnis ist, dass es das Gesamtphänomen des jeweils Anwesenden, insofern es sich selbst in seinen Bedeutsamkeiten und Verweisungszusammenhängen zeigt und verhält, überspringt, da man von der Erscheinung eines bereits Bestehenden, das schon in Erscheinung hervorgetreten ist, ausgeht und dazu nachträglich hinter dieser (Zweit-)Erscheinung, ihrem relativen Beharren bzw. Wandel, eine Wesensidee bzw. ein Wassein als substanziellen Kern oder Träger der Akzidenzien annimmt. Ihm gegenüber bleibt alles Werden äußerlich. Die Akzidenzien erscheinen nicht mehr als notwendige Entfaltungsweisen, in denen die Substanz steht und sich vermittelt, kann sie doch beispielsweise ohne geeignete Größe, ohne eigenen Ort und Umgebung, ohne Bezogensein auf anderes nicht sie selbst bleiben. Vor allem wird das, was etwas eigentlich ist, nicht mehr im Umkreis des konkreten Anwesens dieses Anwesenden erfahren und von ihm selbst her zugänglich, vielmehr unterstellt man nur mehr dem naturwüchsigen, sinnlich erscheinenden Ding ein intelligibles

129 A. a. O., 373.
130 Siehe dazu ausführlich unten 5.2.

Sein einer Substanz als Träger der Akzidenzien, was eine platonistische Verdoppelung der Welt (*mundus sensibilis/mundus intelligibilis*) nahelegt.

Für das sinnlich erscheinende Ding der Werdewelt stellt sich nun in der Folge die konkrete Werdegestalt substanzlos verselbstständigt dar. Wohl kann man von einer Erscheinungsgestalt sagen, dass sie so und so lang dauert, aber dass ihr der Anwesenheitscharakter eines jeweils Verweilenden zu eigen ist, verflüchtigt sich ins Übersinnliche, bloß Vorgestellte, immer mehr. Ein bloß länger dauerndes Verbleiben der Phänomene gegenüber schneller wechselnden macht die metaphysische und metaphänomenale Annahme eines den Erscheinungen zugrundeliegenden Trägers zunächst zu einer dunklen, obskuren und schließlich zu einer überflüssigen Unterstellung. Damit fällt nicht nur die Substanz, sondern auch der ontologische Sinn des Akzidens weg, dass es sein Anwesen in der Substanz hat und diese entfaltet. Dass das bloße Zusammenbestehenbleiben von Phänomenen keine Substanz im eigentlichen Sinn ausmacht und definiert, wurde schon in der scholastischen Substanzmetaphysik als Missverständnis aufgewiesen, da gerade bei substanzieller Veränderung ehemalige ›Akzidenzien‹ (wie die Knochen eines Verstorbenen) überdauern und beharren können und daher zur Definition der Substanz ungeeignet sind. Kant, der Zweiweltentheorie verpflichtet, trägt diesem Missverständnis, ohne es im Rückgang auf das lebensweltlich-phänomenale Gegebensein der Substanz aufklären zu können, Rechnung, indem er unter Substanz die »Beharrlichkeit des Realen in der [eindimensionalen chronologischen] Zeit« versteht,[131] und zwar nur als eine vom Subjekt zwecks Bewältigung gegebener Sinnesphänomene entworfene Kategorie, durch die der Verstand die Phänomene zu »Gegenständen« möglicher Erfahrung formt: »Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.«[132]

Mit dem vorhergehenden Substanzverständnis ist oft ein dritter, eigener Typus des Substanzdenkens verflochten, der als cartesianisch-spinozistischer gekennzeichnet werden kann und erst zur modernen Zuspitzung der theologischen Problematik der Substanzmetaphysik geführt hat. Unter Substanz verstand Descartes ein Ding, das keiner anderen Sache bedarf, um zu existieren.[133] Insofern ein Etwas kein Anderes nötig hat, um zu sein, ist es unabhängig. Nur eine einzige Substanz, Gott, bedarf in keiner Hinsicht eines anderen Dings, um zu existieren. Ausdrück-

131 Kant, KrV, B 183.
132 A. a. O., A 182.
133 Vgl. R. Descartes, *Œuvres*, Bd. 8/1: *Principia philosophiae* I, nr. 51, 24: *Per ›substantiam‹ nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia rei indigeat ad existendum.*

lich verwirft Descartes eine univoke Bedeutung, die von göttlicher Substanz und den ausgedehnt-körperlichen sowie denkenden Substanzen ausgesagt werden könnte, denn Letztere sind geschaffen, sie existieren nur unter Gottes Mitwirkung (*solo Dei concursu egent ad existendum*), d.h., sie sind kausal abhängig und nicht wie Gott, der kausal unabhängig oder, positiv ausgedrückt, Ursache seiner selbst (*causa sui*) ist. Damit wird ihm nicht unterstellt, dass er *wirkende* Ursache seiner selbst (*causa efficiens sui*) ist, vielmehr verharrt er im Sein, weil er der unermesslich und unfasslich Mächtige ist und auf dem Grunde seiner Macht und seines Willens schrankenlose Selbstmacht ist.[134] Vor dem Beunruhigenden dieser schrankenlosen Freiheit, die den Verdacht bösartiger Willkür weckt, soll die Entdeckung der Selbstgewissheit des *cogito/sum* bewahren. Auf die Aushöhlung des klassischen aristotelisch-scholastischen Substanzbegriffes durch den Dualismus von geometrisch fassbarer *res extensa* und leib- und weltloser *res cogitans* muss hier nicht eingegangen werden, da sie in der spinozistischen Fassung der Substanz deutlicher hervortritt.

Die cartesianische Auffassung impliziert, dass (unter Wahrung einer graduellen Analogie von Gott und Geschöpf) das Seiendsein von Gott und innerweltlicher Substanz univok ausgesagt wird. Gott erscheint dann als höchstes Seiendes, das, unter den Gesichtspunkten der Unbedürftigkeit und Unabhängigkeit sowie der Unbeschränktheit und Vollkommenheit betrachtet, im eigentlichen und letzten Sinne Substanz ist. Spinoza radikalisiert diese cartesianische Fassung des Substanzbegriffes folgerichtig: Es kann dann nur eine und eine einzige, alles einbegreifende und absolut unabhängige Substanz geben. Angemerkt sei, dass das Spinoza vertraute altniederländische Wort für *substantia* »Zelfstandigheid« lautet.[135] Die eine Substanz ist ihm das in Selbstständigkeit Seiende schlechthin (*quod in se est*), die Ursache seiner selbst (*causa sui*), d.h., dessen Wesen die Existenz in sich schließt (*id, cujus essentia involvit existentiam*).[136] Das unendliche Sein ist als hervorbringende Natur (*natura naturans*) die Wirkursache (*causa efficiens*) aller Dinge, der hervorgebrachten Natur (*natura naturata*) in der Unendlichkeit ihrer unendlichen Seinsweisen (*infinita infinitis modis*).[137]

Das Grundaxiom dieser Substanzmetaphysik lautet daher: »Alles, was ist, ist entweder in sich [unendliche Substanz] oder in einem anderen.« Was vormals Akzidens hieß und sein Sein in einem anderen, der Substanz, hatte (das *ens in alio*), besitzt nun als Modus der (an sich unendlichen) Wesensattribute Gottes sein Sein in Gott, in

134 Dazu vgl. R. Descartes, *Meditationen. Dreisprachige Parallelausgabe*, Anm. 71, 397–300.
135 Vgl. E. G. Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, Bd. 2, 1372.
136 Spinoza, *Ethica*, pars I, Def. 1.
137 A. a. O., pars I, prop. 16.

der einen Substanz.[138] Die endliche denkende Substanz (*res cogitans finita*) und der Weltkörper als Ausgedehntes (*res extensa*) des Descartes rücken hier zu den beiden für uns unmittelbar offenbaren und zugänglichen Attributen Gottes auf, und zwar als Ordnung des ›Vor-stellens‹ (*cogitatio*) und als Ordnung der Raumbeherrschung (*extensio*). Diese Attribute sind in Gott identisch, existieren aber sonst (wie schon die endlichen Substanzen von Geist und Körper bei Descartes), real unterschieden, unabhängig voneinander.

Spinoza geht von der Erfahrung aus, dass der Mensch, wie er gewöhnlich vorkommt, ein von Leidenschaften (Anfällen) geknechtetes, leidendes Wesen ist, das sich aus sich selbst weder begreifen noch befreien kann. Er ist sich unbegreiflich, ohne Halt und Sinn. Vor allem geht ihm das Sein ab, das heile Sein (*esse = salus*, altniederländisch sowohl »heyl« als auch »welstand«). Hätte der Mensch Sein in sich, so müsste er durch sich begreiflich sein, ja letztlich aus sich selbst sein. Für Spinoza kommt nur die Alternative von In-sich-Sein gleich Aus-sich-Sein einerseits und Von-einem-anderen-abhängig-Sein anderseits infrage. Der Mensch, wie er faktisch existiert, kann gar nicht in sich sein; er ängstigt sich vor Seinsminderung, vor dem Tod. Noch mehr schreckt ihn die Vorstellung einer willkürlich allein bestimmenden, allein Heil oder Unheil wirkenden Willensmacht (die im spätmittelalterlichen Nominalismus uneingeschränkt hervortretende *potentia Dei absoluta* des Scotismus), die in die Naturordnung mirakelhaft eingreifen kann, der er schutzlos ausgeliefert ist und die ihn in seiner Heilsgewissheit bodenlos verunsichert – ist er doch von ihren Gnadenakten oder ihrem Unwillen ganz und gar abhängig.[139] Dieser Befund steht hinter der metaphysischen Annahme: »Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz (*esse substantiae*), oder die Substanz bildet nicht die Form des Menschen.«[140] Der Mensch ist vom Wesen her ohne Selbstständigkeit, ohne Geistseele, ohne ein ihm eigenes Vermögen der Anfangskraft, der Freiheit. Er ist ontolo-

138 A. a. O., pars I, Axiom I: *Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*. Vgl. die Nachweise des traditionellen Axioms bei M. Gueroult, *Spinoza*, Bd. 1, 93, Anm. 56. – Das von Spinoza herangezogene Axiom hat seinen Sinn gegenüber der Tradition völlig verändert, denn in jener wurde es vom Weltkörper her konzipiert und war gerade auf Gott nicht anwendbar, insofern Gott jenseits alles kategorialen Seins, auch jenseits der Substanzkategorie ist. Vgl. beispielsweise Thomas von Aquin, In I Sent dist. 8, q. 4, a. 2, tit: *Utrum Deus sit in praedicamento substantiae*; obj.: *Omne enim quod est vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens* [. …] *intelligitur supra omnem substantiam creatam* […]; ders., ScG, I, c. 26, nr. 238: *Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis.* Vgl. c. 22–25.

139 Vgl. dazu M. Walthers überzeugend belegte Deutung *Metaphysik als Anti-Theologie*, VII, wonach es Spinoza vorzüglich »um die Selbstbehauptung der Vernunft gegenüber derjenigen Herausforderung, die im spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus zutagegetreten war, ging«.

140 Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. 10.

gisch apersonal und existiert in real verschiedene Reihen endloser Verursachungen aufgeteilt und darin in einem komplizierten Körpersystem, dem ein ebenso hochdifferenziertes Ideensystem entspricht.

Kommt dem Menschen auch kein Sein in ihm selbst zu, so hat er sein Sein immer schon in einem Anderen, er existiert immer schon – und dies ist die große Entdeckung – notwendig im Sein, das er hat. Das ist nicht zu beweisen, weil alles Beweisen mit ebendemselben Sein erst anfängt und es sich unmittelbar als das für uns Offenbarste erweist. Daher kann sich der Mensch selbst im Sein des Ganzen, das allem, was ist, Grund gibt, wahrnehmen, wobei freilich die panentheistische Auslegung des Seins als Gott fragwürdig ist. Dieser unendlich vollkommene und als solcher substanzielle Grund ist das einzige Fundament, das als Wesensgrund alles auf sich hin sammelt. Der Mensch hat im anderen seiner selbst, im selbstständigen Sein seinen Grund. Dieser Grund hat nie angefangen und hört nie auf; er ist ewig, unendlich und unbegrenzt (nicht zu verwechseln mit ›unbestimmt‹!).

Spinoza rückt vom scotistischen Gedanken des willentlichen Gesetztseins des Kontingenten (als des denkbar möglichen Wesens) in die Existenz außerhalb seiner Ursache (*extra causam posita*)[141] ab und interpretiert ihn als die Annahme einer ausschließlich extramundanen Transzendenz. Einer solchen Außerweltlichkeit Gottes gegenüber wären Mensch und Welt ihrerseits wiederum äußerlich und seiner überweltlichen Allmacht beängstigend preisgegeben, was sich auch dann nicht ändern würde, wenn der transzendente Gott allen Dingen durch seine Mitwirkung dauernd verbunden und so der Welt immanent wäre. Demgegenüber findet Spinoza den das Sein des Menschen rettenden Gedanken im Insein aller Dinge in Gott (*omnia* […] *in Deo sunt*).[142] Gott, die absolute Substanz als *natura naturans*, ist bezüglich des Wirkens die in sich bleibende Ursache (*causa immanens*) aller Dinge, und zwar im Unterschied zu einer sich selbst überschreitenden Ursache (*causa transiens*), in der die Wirkung der Ursache nicht bleibt und ihr innewohnt, sondern außerhalb ihrer gesetzt und vorhanden ist.[143] In der christlichen Tradition wurden die beiden Seins-, Ursächlichkeits- oder Wirkweisen Gottes, Transzendenz und Immanenz, nicht unverbunden gesehen:[144] Ausgehend von der Immanenz- bzw. der Anwesenheitserfahrung Gottes entfaltete sich das Verständnis des transeunten, über

141 Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 331 ff.
142 Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. 15, schol.
143 A. a. O., pars I, prop. 18.
144 Vgl. dazu S. Dunin-Borkowski, *Aus den Tagen Spinozas*, Teil 3: »Das Lebenswerk, Geschichtliches zum Immanenzgedanken«, 306–373, Beleg 24: »Zur Causa transiens (und immanens) in der Scholastik«, 558; K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott*.

sich hinaus- und aus sich herausgehenden Wirkens Gottes, das die Welt schafft und ihr Selbstständigkeit gewährt. Angesichts der Überbetonung des transeunten Wirkens Gottes (als eines Seienden) nach außen schreibt Spinoza in einem seiner Briefe, er habe »über Gott und die Natur eine ganz andere Meinung als jene, die von den neueren Christen gewöhnlich vertreten wird. Ich fasse nämlich Gott als die immanente (*causam immanentem*) und nicht als die sich überschreitende (*transeuntem*) Ursache aller Dinge. Dass alles in Gott ist und in Gott bewegt wird, behaupte ich ebenso mit Paulus [Apg 13,28] und vielleicht auch mit allen antiken Philosophen, wenn auch in anderer Weise.« [145]

Der von Gott, insofern er in sich unendlich ist, in ihm selbst hervorgebrachte endliche Mensch ist ›Gott-insofern …‹ (*Deus quatenus* …). Er gehört zur Vollständigkeit des göttlichen Wesens und ist Gott immanent. Daher ist die intellektuelle Liebe, mit der wir Gott lieben (*amor Dei intellectualis*), unter dem Anblick der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) betrachtet ein Teil der unendlichen Liebe Gottes zu sich,[146] und es ist richtig, dass man sagt, »der Mensch ist dem Menschen Gott«[147] – Feuerbach hat das Spinoza nachgesprochen. Alles ist so sehr substanzialistisch in Gott, dass es von ihm total abhängig und damit absolut notwendig ist – notwendig nicht im Sinn einer Fremdbestimmung (eines ausweglosen Fatums), sondern als ›Gott-insofern‹, und zwar als vernünftiger Selbstausdruck, als Selbstauswirkung, Selbstoffenbarung und -mitteilung unüberbietbarer Wirklichkeitsfülle, in der alles denkbar Mögliche wirklich ist und kein Spielraum mehr bleibt für reine Möglichkeiten, freie Wahl, Ausnahmen, Zufälligkeit, ja sogar Absurdität und Übel.

Ist mein Heil sicher im Absoluten deponiert, dann kann ich der eigentlichen Seinsdimension meines Daseins selbst durch den Tod nicht mehr entrissen werden. Der Gedanke der Seinsnotwendigkeit ist das vorzüglichste Fundament (*praecipuum fundamentum*) nicht nur der *Ethik*, sondern des gesamten Denkens Spinozas.[148] Er nimmt die Angst vor einer souveränen Allmacht und willkürlichen Übermacht, die durch »Offenbarung« immer noch anderes kann als das, was sie als Schöpfungswerk hervorbringt, und dem sich der Mensch blind zu unterwerfen hat; er heilt den Menschen von dem Übel der Unruhe, der Heilsungewissheit und Daseinsangst wie von einem bösen Fieber. Der liebenden Annahme der unabänderlichen Notwendigkeit des Naturganzen (*amor Dei intellectualis)* und den guten Werken (in Selbstzufrieden-

145 Spinoza, *Opera*, Bd. 4: *Epistula* 73, 307. Eine Textstelle, die Marx 1841 exzerpiert hat: MEGA², Abt. IV, Bd. 1, 265.
146 Vgl. Spinoza, *Ethica*, pars V, prop. 36.
147 A. a. O., pars IV, prop. 35, schol. zu cor. II: *sit: hominem homini Deum esse*.
148 Spinoza, *Opera*, Bd. 4: *Epistula* 74, 311.

heit über die Eigenmacht: *potentia agendi vel cogitandi*) entspringt Ruhe und Friede, beständiges Glück und Gelassenheit, was wiederum die Vorbedingung dafür ist, dass individuell und politisch die Vernunft über den vulgären Offenbarungsglauben und damit über die beängstigende Vorstellung einer absolut willkürlichen Gottesmacht zur Herrschaft kommt.

Spinoza vollzieht mit dem ontotheologischen Sprung in das Sein der absoluten Substanz eine Wende in der Geschichte der abendländischen Substanzmetaphysik, die der Deutsche Idealismus fortgeführt, vollendet und zugleich überwunden haben will. In Hegels Worten geht es darum, dass das Wahre nicht »als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« sei, um die Erhebung der Substanz zum »Selbstbewußtsein«, weil sie »an ihr selbst Subjekt« (Persönlichkeit) ist.[149] Hegel folgt darin Schelling, der in seiner Abhandlung »Vom Ich als Princip der Philosophie« (aus dem Jahr 1795) den Anschluss an Spinozas Substanzmetaphysik besonders markant vollzogen hat. Das Ich ist »*die ein*[z]*ige Substanz*. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, das ungereimt ist. Demnach ist *alles*, *was ist*, *im Ich*, *und außer dem Ich ist nichts.* […] Ist *das Ich* die einzige Substanz, so ist *alles*, *was ist*, *bloßes Accidens des Ichs*.« Im Ich, »insofern es sich selbst denkt« (im Selbstbewusstseins des Unbedingten), hat »die Philosophie ihr Ein-und-Alles, ihr Εν καὶ πᾶν gefunden«.[150]

Die Transformation des ersten Axioms der Ethik Spinozas durch Schelling ist unverkennbar, wenn er sagt, dass alles, was ist, entweder das Ich ist, das »nur *durch sich selbst* [*per se*] und *für* sich selbst ist«, oder dass es »im Ich [*in alio*] *für* das Ich« ist.[151] Auch ist das Ich gleich der Substanz Spinozas als das »Setzende […] *Ursache*, die nichts außer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, *immanente* Ursache […] *alles dessen*, was ist.«[152] Demgegenüber ist die Substanzialität des dem endlichen Ich entgegenstehenden Nicht-Ich eine vom »Urbegriff der Substantialität« abgeleitete. Raum-zeitlichen Formen, die »bei allem Wechsel beharrende Objekte« darstellen, kommt nur mehr »eine *übertragene* (gleichsam geliehene) *Substantialität*« zu. Diese ist dann nicht begreiflich, »ohne eine ursprüngliche, nicht übertragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen«. Spinoza soll sie schon als »unwandelbares Urseyn« gedacht haben, das als »durch sich Bestehendes« allem Werden zugrunde

149 Vgl. die *Vorrede* zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*, WA, Bd. 3, 23, 16, 53.
150 F. W. J. Schelling, *Werke*, Hauptbd.: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, § 12, 1, 116 f. (= 1, 192 f.).
151 A. a. O., 117 (= 193).
152 A. a. O., § 13, 119 (= 195).

liegt. Um dieses »außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Gesetzte« war es ihm zu tun.[153]

Bemerkenswert ist hier die Rezeption des platonistischen Substanzbegriffs, der das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende und Dauernde bezeichnet. Er wird vom Nicht-Ich, vom Objekt ausgesagt. Das bereits existenzphilosophische Anliegen des frühen *Schelling* ist, »die Menschen freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen« und zu zeigen, dass »das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey«.[154] Dass ich bin, ist nicht bedingt, d. h. etwas zum Ding Gemachtes; ich weiß mich unmittelbar als Ich nur durch mich selbst, und daher bin ich, weil ich bin (*cogito, ergo sum*); für mich selbst und durch mich selbst bin ich nicht als Ding gesetzt, sondern jemand (Person).[155] Dasjenige, wodurch ich im eigentlichen und ursprünglichen Sinne Substanz bin, wird als ›Durch-sich-selbst-sein‹ des Ichs bestimmt.

Auf die durch das spätere personal-dialogische Denken grundsätzlich infrage gestellte Egologie des Deutschen Idealismus und überhaupt des transzendentalphilosophischen Denkens ist hier nicht einzugehen. Für unseren Zusammenhang ist nur die völlige Absenz und Amnesie der aristotelisch-scholastischen Substanzmetaphysik wichtig, sofern sie vom noch ›Unbedingten‹, dem konkreten Anwesen des Anwesenden, ausgeht und ganz im Gegensatz zum frühen Schelling und schließlich auch zu Hegel meist nur zurückhaltend metaphorisch von Gott als einer Substanz zu reden erlaubt.[156]

3.4.2 *Die marxsche Auseinandersetzung mit der Substanzmetaphysik*

In dem der Selbstverständigung dienenden Manuskript über die »Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie« kritisiert der frühe Marx Hegels (im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik entwickelte) Aufhebung des spinozistischen

153 A. a. O., § 12, 118 (= 194).
154 A. a. O., *Vorrede* zur 1. Aufl., 81 (= 157).
155 Vgl. a. a. O., § 3, 90 ff. (= 166 ff.).
156 So beispielsweise Thomas von Aquin, ScG I, c. 25, nr. 58: *nomen substantiae Deo proprie convenire non possit*. Vgl. hierzu auch den Art. *Überseiend; überwesentlich* von J. Zachhuber: »Die meisten scholastischen Autoren [des Mittelalters], für die Gott das Sein selbst (›essentia pura‹) ist, erklären Gottes ›*supersubstantialitas*‹ als bezogen auf die Kategorie der Substanz« (61). Der Gedanke der Übersubstanzialität (als Wiedergabe von ὑπερούσιος) Gottes taucht in der Neuzeit dann erst wieder ca. nach 1810 bei Schelling auf. Als der über allem »Seyn« und »Nichtseyn« Erhabene ist Gott der »Überwirkliche«, »Überseiende« und bevorzugt »übersubstantiell« Genannte (a. a. O., 62).

Substanzgedankens in die Philosophie des Absoluten bzw. der absoluten Subjektivität: »Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse [Hegels]. Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken [in ›logisch-metaphysische Bestimmungen‹] verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit […] der Staat dient zum Beweis der Logik.«[157] Marx wirft Hegel vor, er gehe »von der ›Idee‹ oder der ›Substanz‹ als dem Subjekt, [als dem vermeintlich] wirklichen Wesen« aus, wodurch das »eigentliche« und »wirkliche Subjekt [der Mensch für den Menschen] nur als letztes Prädicat des [bereits] abstrakten Prädicates«, der Idee, erscheint[158] – mit der Folge, dass der Mensch hier zu einem total abhängigen Wesen wird.

Das Verhältnis von Subjekt und seinen Prädikaten ist – wie Marx es sieht – auf den Kopf gestellt. Es ist umzustülpen, d.h., es ist »von den wirklichen Subjekten, als den Basen des Staates«, auszugehen, und nicht von Weisen des Sichvorstellens, von der Idee des Absoluten, die einem menschlichen Denken als Substanz und reales Subjekt erscheint. »Hegel verselbstständigt die Prädicate, Objekte, aber er verselbstständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbstständigkeit, ihrem Subjekt [den menschlichen Individuen]. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat, […] das reelle Subjekt erscheint als ein andres, als ein Moment der mystischen Substanz.«[159] Die »mystische Substanz« ist offenbar eine mystifizierte bzw. »Mystification«,[160] d.h. Täuschung, Irreführung. Die strittige Frage, die Marx hier so entschieden beantwortet, ist ihm ausdrücklich eine ontologische Frage: Was ist das eigentliche, das »wirkliche Ens«?[161] In Hegels Ausgang vom Allgemeinen, »von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung«, wird die absolute Substanz, die Idee des Unendlichen, als »ein Träger dieser Bestimmungen« und als das vermeintlich wirkliche Seiende postuliert, statt dass »das wirkliche Wesen des Wirklich-Endlichen, d.i. Existierenden, Bestimmten«, in Betracht gezogen würde. Das selbstständige Wesen ist somit die reale Substanz, von der als »dem reellen Ens (ὑποκείμενον, Subjekt)« auszugehen sei.[162]

Der Gedankengang bezieht sich wie selbstverständlich auf das aristotelische Seiende als ein Hypokeimenon: Dieses allem Aussagen Voraus- und Zugrundeliegende

157 MEGA2, Abt. I, Bd. 2: *Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*, 18.
158 Ebd.; vgl. 11, 24 f.
159 A. a. O., 24 f.
160 A. a. O., 24.
161 A. a. O., 25.
162 Ebd.

und solcherart konkret Vorliegende lässt sich nicht von einem anderen aussagen, es ist im Bezug auf sich selbst auszusagen. Das »wahre Subjekt« ist in sich selbst die Grundlage für sein Wahr- und Wirklichsein, für das, was sich von ihm selbst her (und nicht von einem anderen her) enthüllt, und so ist es eben der Grund für das, was sich an ihm selbst (und nicht an einem anderen) zeigt; es ist das Selbstständigsein eines konkreten Wesens, nicht eines bloß ontotheologisch als *ens realissimum* erdachten höchsten Seienden (nicht bloße Idee), sondern eines realen, wirklichen Ens, wie es uns substanziell aus der Welt her, und zwar am offenbarsten als körperliches, als jeweils eigenes oder anderes Wesen, im leibhaftig-sinnlichen Vernehmen begegnet. Marx besteht darauf, dass das endliche Seiende, das als individuelle Substanz Vorliegende, das er im Anschluss an das phänomenale φύσει ὄν (das aus der Physis entsprungene und in seiner Körperlichkeit augenfällig erscheinende Anwesende) des Aristoteles denkt, als das ›reelle‹ gilt, sodass von einem marxschen Realismus gesprochen werden konnte. Der Ausgang von den wirklichen Individuen steht für ihn als der offenkundigste und greifbarste fest: »Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.«[163]

Worauf Marx zurückgeht, ist die primäre Bedeutung von Substanz, wie sie uns in der aristotelisch-scholastischen Tradition begegnet, und zwar in Abkehr von dem zur Herrschaft gekommenen Begriff der absoluten Substanz, der Gott und die Vielfalt der innerweltlich Seienden in die Alternative von Selbstständigkeit oder Abhängigkeit, Substanz (Durch-sich-selbst-sein) oder Akzidens (In-einem-anderen-sein-Sein-haben) zwängt. Das Selbstständigsein des Menschen, das nach Marx als aufgegebene »Selbstverwirklichung« möglich ist, aber auch das selbstständige Werden der Naturphänomene scheint ihm in dieser Konzeption in krassem Widerspruch zu einer (vulgären) in ergologischer Wirkursächlichkeit vorgestellten Schöpfung zu stehen. Damit scheint die spätere, kulturkämpferische Devise von Evolutionismus contra Kreationismus angebahnt.

Marx unterstreicht das »Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen« noch durch zwei Hinweise: 1. Die Idee einer Schöpfung der Erde sei durch die »Geognosie« (die moderne Geologie) erschüttert, »welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Proceß, als Selbsterzeugung darstellte«. Dazu komme

163 MEW, Bd. 3: *Deutsche Ideologie*, 20.

2. die »generatio aequivoca« (die Zeugung mit ungleicher Bedeutung) als »einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie«.[164] Gemeint sind damit die schon in der damaligen biologischen Wissenschaft und Naturphilosophie als überholt geltenden Theorien über eine artungleiche Zeugung von makroskopischen Lebewesen, zum Beispiel wenn bei Menschen und anderen Lebewesen Eingeweidewürmer oder Läuse entstehen oder wenn bei *spontaner Urzeugung* (*generatio spontanea*) aus Erde und Fäulnisstoffen, allenfalls unter Sonneneinwirkung, Frösche und sogar Mäuse und Ratten als Lebewesen aus nichtlebendiger Materie entstehen.[165]

Spricht Marx provokant von Selbsterzeugung, Geburt durch sich selbst, Verdanken des Lebens der eigenen Schöpfung, dann wird deutlich, dass es ihm nicht um die zeitliche Aufeinanderfolge des Hervorbringens von Seienden als jeweils gewirkten Wirkenden, nicht um physische Abhängigkeit in ontischer Kausalität geht. In diesem »unendlichen Progreß« fängt ja, wie schon gesagt, der Mensch (als das eigentliche und reale, d.h. realste Seiende und Subjekt) sein Sein und Leben jeweils erneut von vorne an. Er hat zwar den Grund seines Gewordenseins außer sich, nicht aber den Grund seines eigenen Seins, durch den er unter geeigneten Umständen ganz er selbst, nämlich ›selbst-ständig‹, sein kann. Dieses ihm zu eigene, ja ureigenste Sein kann ontisch sowohl durch den endlosen Generationsprozess (»naturwissenschaftlich«) als auch durch eine vorschnelle kreationistische Deutung (»theologisch«) verdeckt werden. Marx sucht es im Hinblick auf die Arbeitswelt freizulegen. Dabei musste er in Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit auf seinem Atheis-

---

164 MEGA², Abt. I, Bd. 2: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 397. Zur Inanspruchnahme der Urzeugungslehre von Atheisten vgl. W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, 81–85, 296–302; M. Reding, *Der politische Atheismus*, 149 f.; sowie u.a. A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, 68, 87 ff.

165 Zur ›Urzeugung‹ vgl. den Art. von R. Toellner. Die Auffassungen von der *Urzeugung* wurden ab der Antike (zum Beispiel von Aristoteles) bis ins 17. Jahrhundert hinein allgemein vertreten. Sie schwanden allmählich im 18. Jahrhundert, hielten sich jedoch noch bis in das 19. Jahrhundert. Erste experimentelle Widerlegungen zusammen mit der neuen Mikroskopie beruhten auf der Entdeckung kleinster organischer Keime in der Luft, der Erde und im Wasser, die man allein für die Weitergabe des Lebens verantwortlich hielt. Dadurch konnte sich die Auffassung, Leben entstehe *nur* aus Leben (*omne vivum ex vivo*), durchsetzen. Dennoch hielten viele Materialisten und nicht zuletzt auch der junge Marx an der wissenschaftlich überholten Urzeugungsspekulation fest, die man inzwischen selbst für mikroskopische Lebewesen angenommen hatte. Wissenschaftsgläubig rezipierte man auch in der Rationaltheologie die neue biologisch bzw. naturphilosophisch für erwiesen gehaltene Lehre von der *Konstanz der Arten* für alle Lebewesen, was zur Kollision von Schöpfungsmetaphysik und Evolutionismus nachhaltig beitrug. Für die großen mittelalterlichen Theologien hingegen war die spontane oder artungleiche Zeugung kein Einwand gegen die Annahme der Schöpfungstheorie, zumal das Werden von Urorganismen aus den Elementen auch biblisch belegbar erscheinen konnte: »Die Erde bringe hervor […] und die Erde brachte hervor« (Gen 1,11.12) und »Die Wasser sollen hervorbringen […] und sie brachten hervor« (Gen 1,20.21).

mus bestehen, zumal sie von den Quellen mittelalterlicher Rezeption aristotelischer Substanzmetaphysik im Horizont des jüdischen, arabischen und christlichen Monotheismus abgeschnitten war, und zwar insofern jene gerade für den *Menschen ein Sein durch sich selbst und als Ursache seiner selbst* angenommen hat.

Thomas von Aquin als einer der bedeutendsten Zeugen mittelalterlicher Aristotelesrezeption hat im Anschluss an *Avicenna* (= *Ibn Sînâ*) die Definition der Substanz als *ens per se* kritisiert, da man durch sie das Seiende kategorial als Gattung betrachtet, die man in ein Durch-sich-Seiendes (*ens per se*) und in ein Durch-anderes-Seiendes (*ens per aliud*) würde aufteilen können. Das Seiende (*ens*) ist zwar keine Gattung, doch im vollen Sinn des Wortes ist das Seiende Substanz.[166] Die Substanz ist Seiendes, das in seinem Sein *sub-sistiert*,[167] d.h. bildlich gesprochen: Sie stellt sich selbst auf, sodass sie auf eigenen Füßen steht, sie vollzieht sich als Grund, der Halt und Stand bietet. Sie steht nun in sich selbst, ›selbst-ständig‹. Substanz ist das konkrete selbstständige Seiende im vollen Sinne des Wortes. Dass es subsistiert, heißt, es ist selbstständig auf Grund seines Seins, das kein Seiendes oder Bestandteil eines Seienden ist, das aber substanziell Seiende ins Sichhervorbringen und Sichvollziehen des Anwesens entlässt (als *actus essendi*[168]). Was den *Grund* seiner Selbstständigkeit in sich hat, dem kommt eben sein Sein durch sich selbst zu. Daher ist und vollbringt das substanziell Seiende das Selbstständigsein durch sich.[169] Damit ist trotz aller geschichtlichen Differenzen dieselbe aristotelische Sachproblematik des Durch-sich-selbst-seins von Naturseiendem und Menschen bei Marx angesprochen.

Thomas unterscheidet ontologisch nicht nur Seiendes und Sein, sondern er fasst diese Unterscheidung im Sinne einer »Differenz«, d.h. eines sich ereignenden Austrags, auf: Das Sein ist dem Seienden so zu eigen gegeben, dass es ihm ereignishaft zukommt (*convenit*),[170] zu sein. Seiendes ist kein vorherbestehendes Subjekt, das etwas in Empfang nimmt, sondern einzig und allein vom Sein kommt ihm zu, zu sein (als Anwesendes anzuwesen). Sein ist der Grund, wodurch Seiendes überhaupt erst zu sein

---

166 Thomas von Aquin, In I Sent d. 8, q. 4, a. 2, ad 2. Vgl. auch In II Sent d. 35, q. 1, a. 2, ad 1: […] *ens per prius de substantia dicitur, quae perfecte rationem entis habet* […].

167 Thomas von Aquin, Sth I, q. 45, a. 4: *subsistens in suo esse*. Vgl. auch In I Sent., d. 8, q. 4, s.c. 2: *Nomen enim substantiae imponitur a substando; Deus autem nulli substat*.

168 Thomas von Aquin, De ver q. 1, a. 1: *ens sumitur ab actu essendi*. Der Sinn des Wortes ›das Seiende‹ leitet sich vom Seinsvollzug, vom Hervorbringen des Anwesenden ins Anwesen ab, und nicht umgekehrt ist das Sein vom Seienden her zu verstehen.

169 Thomas von Aquin, Quaest. Disp. Bd. II: Spir. creat. 5: *Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat*.

170 Vgl. dazu G. Pöltner, *Vorläufer des Ereignisdenkens*, der den Nachweis erbringt, dass ein durchgebildetes Partizipationsdenken ein Ereignisdenken ist; siehe dort besonders auch »*Subsistere als convenire*«, 116 f.

hat, in ein Verhältnis zu sich tritt und in seinem Sein so subsistiert (*sub-sistit*), dass es durch sich selbstständig ist. Das Seiende vollzieht das ihm jeweils eigene Sein dadurch selbst, dass es am Sein teilnimmt und ihm Sein zuteilgegeben wird. Das je eigene Sein eines Seienden (*esse suum*) beruht auf der Teilhabe am Sein im Ganzen. Das besagt umgekehrt, dass jedes Seiende auf dem Grunde des ihm eigenen Seins, das es durch Teilnahme jeweils hat, es selbst ist. Dabei ist Seiendes das, was es ist und sein kann (*essentia*), im Ausmaß seiner Teilhabe am Sein.[171] Auch Sein und Wesen sind daher ontologisch unterscheidbar, aber wiederum nicht so, als wäre das Wassein ein freischwebend vorherbestehender Sachgehalt (Wesenheit, Idee), der bloß durch den äußeren Hinzutritt der Existenz zu verwirklichen wäre, sondern das Etwassein des Seienden beruht ganz und gar auf Partizipation am Sein. Daher repräsentiert, vergegenwärtigt jedes Seiende nach der Maßgestalt (*limitatio*) seines Wesens (*essentia*) die Seinsfülle, das Sein im Ganzen. Ganz im Gegensatz zum Spinozismus, wo das Sein den Menschen gemeinsam ist (weshalb sie im anderen ihrer selbst das Sein haben),[172] haben wir nach Thomas das Sein nicht gemeinsam. Zwar verbindet uns das Allgemeine, die Gleichheit im Wesen oder das, was wir sind. Aber aufgrund von Teilnahme kommt jedem Menschen ein ihm ureigenstes Sein (*esse suum*) zu, und es ist wohl dem Sachmotiv nach dieses je eigene Sein, das Marx im Deutschen Idealismus vermisst.

Das sich vom Seinsgrund her Gegebensein und so ›Da-sein‹ des Seienden einerseits und das Übernehmen des Seins als Grund des konkreten selbstständigen Wesens andererseits bilden bei Thomas ein einziges Geschehen der Subsistenz, des Sichunterscheidens und Sicheinigens von Sein, Wesen und Seiendem.[173] Diese innere Bewegtheit des Seienden könnte weiter freigelegt werden. Dann würde ein anderes, nicht technomorphes Verständnis des Geschaffenseins zutage kommen.[174] »Das Geschaffene ist kein factum, kein Mach-Werk.«[175] Geschaffensein hieße dann nicht, dass eine existenzindifferente und womöglich noch verdinglicht vorgestellte Essentia (Idee) außerhalb ihrer Ursache in die Existenz gesetzt ist. ›Sein‹ bei Thomas besagt vielmehr grenzenlose Fülle (transzendentale Vieleinheit sein, wahr sein, gut sein, schön sein usw.), die jedes Seiende teilweise ist. Geschaffen sein hieße daher, zu ureigenster Selbstständigkeit (*substantia*, *subsistentia*) des Seins und Wirkens (im Sinne von Seinsmitteilung) freigegeben und ermächtigt sein. Das wird auf-

171 Zum ganzen Folgenden vgl. G. Pöltner, *Schönheit*, 34–48.

172 Siehe Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*: »Thomas von Aquin und die Überwindung pantheistischer (monistischer) Tendenzen«, 223–245.

173 Zum Subsistenzgeschehen vgl. G. Pöltner, *Schönheit*, 25–48.

174 Zur Philosophie der Schöpfung siehe unten: »5 Zur Kritikwürdigkeit überkommener Schöpfungsmetaphysik«.

175 G. Pöltner, *Vorläufer des Ereignisdenkens*, 121.

grund des In-Anspruch-genommen-Seins durch den Gabe- und Ereignischarakter offenbar. Was Urgrund des Seins im Ganzen (*principium totius esse*[176]) ist, wird Gott, Schöpfer, genannt.

Hervorzuheben ist an der Konzeption der thomasischen Substanzmetaphysik bzw. der Philosophischen Theologie, dass Gott überhaupt nicht als Seiendes im eigentlichen Wortsinn und dementsprechend als Kandidat innerhalb der kategorialen Gattung der Substanz infrage kommt. Deshalb ist die ontotheologische Denkfigur, die am Leitfaden des Höchstdenkbaren Substanzialität im Superlativ für Gott reklamiert, für Thomas überhaupt nicht relevant. Für Marx erscheint sie als Inbegriff Philosophischer Theologie, der er durch seine Methode der Umstülpung von Subjekt und Prädikat begegnet. Thomas und Marx stimmen epochenverschieden und aus völlig verschiedenen Hinsichten (der theistischen und der atheistischen) bemerkenswerterweise darin überein, dass ein Gott im *eigentlichen Sinne von Substanz* nicht existiert.

Hinzu kommt bei Thomas, dass Substanz, wie gesagt, keine bloß ontische Bestimmung – kein Seiendes, das einfach durch sich wäre –, sondern eine ontologische Bestimmung ist. Substanz ist auch nicht etwas, dessen Sein und Wesen durch sich selbst *ist*. Hingegen kann von Gott gesagt werden, dass er als Urgrund des Seins sein eigenes Sein und Wesen durch sich selbst ist, nicht aber dass ihm Sein und Wesen zukomme oder zukommen könne, weil er eben nicht auf substanzielle Weise er selbst ist. Das wird von Gott negativ ausgesagt, und zwar aus einer ereignishaft verstandenen Analogie zu dem, was uns innerweltlich als Substanz bekannt ist: Substanz »bezeichnet das Wesen, dem es zukommt, so (auf diese bestimmte Art) ›zu sein‹, nämlich ›durch sich selbst zu sein‹.« Wem es aber jeweils zukommt, am Sein teilzunehmen, ist niemals so wie Gott sein Wesen selbst.[177]

Was Marx als Wesensverfassung der ›Selbst-ständigkeit‹ eines konkreten Seienden anspricht, ist das konkrete Wesen (das substanziell Seiende) aufgrund des »Durchsichselbstseins«, das ihm jeweils zu eigen gegebene uranfängliche Sein, dessen Gabecharakter ihm verborgen bleiben musste. Nun behauptet aber Marx, dass ein Subjekt als ›selbst-ständig‹ gilt (was wir als subsistierende Substanz rückübersetzt haben), »sobald es sein Dasein sich selbst verdankt«. Wenn es sein Dasein sich selbst verdankt, ist es aus sich selbst (*a seipsum*), was traditionell nur von Gott ausgesagt wird. Beansprucht hier Marx nicht, dass der Mensch geradezu die Ursache sei-

176 Thomas von Aquin, Sth I, q. 3, a. 5.

177 Ebd., ad 1: [*substantiae*] *nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus* […]. *Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia*.

ner selbst sei, was man als Hybris zurückweisen müsste? Oder ist hier nur gesagt, so, wie sich der Mensch gegeben ist, ist er als ein Wesen konstituiert, das Grund in sich selbst hat, und das bedeutet sowohl Grund, der trägt, als auch Grund, der übernommen wird und als angeeignete Quelle im Sinne der Selbstverwirklichung und Selbsterzeugung voll zum Tragen gebracht werden soll? Gibt es auch diesbezüglich eine Anknüpfung an die ontologische Tradition?

Im Anschluss an Descartes ist für Spinoza die Ursache seiner selbst (*causa sui*) der Ausdruck für das Höchstdenkbare der Ontotheologie. Das Sein ist unendliche Substanz und diese ist *causa sui*, da ihr Wesen nur so begriffen werden kann, dass sie ihr Existieren in sich schließt, d.h. aus dem Wesen her und in ihm die Ur-Sache seiner Existenz ist.[178] Hegel interpretiert in seiner genialen Art die *causa sui* dialektisch. Im Verhältnis von Ursache und Wirkung »ist die ursprüngliche Sache, als schlechthin unmittelbar und selbständig; die Wirkung dagegen das nur gesetzte, abhängige«. Für das Verstandesdenken bleibt die Wirkung (wie der vom Stein ausgeübte Druck nach dem Wirken) außerhalb ihrer Ursache und die Ursache umgekehrt auch außerhalb ihrer Wirkung. Doch die Vernunft weiß es anders, ihr sind Ursache und Wirkung »überhaupt untrennbar«; es ist »die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in uns durch die Wirkung ist erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen.« *Causa sui* sei daher im System des Spinoza »das an und für sich nothwendige Wesen […,] Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d.i. die sich selbst aufhebende Vermittlung.«[179]

Selbstverständlich nimmt Marx nicht an, dass der Mensch, der schon physisch das Dasein seinen Eltern verdankt, kraft seines Wesens existiert. Da er gerade das ontotheologische Denken meiden will, stellt sich ihm die Frage anders: Soll der Mensch den ihm eigenen Seinsgrund erfassen, dann nicht so, dass man bei einer theoretischen Begründung, bei einem Wissen stehen bleibt. Die an der Wurzel zu fassende Sache ist daher nicht das dialektische Sichwissen des Absoluten, das im Bezug auf sich selbst wird und so das »Wirkende seiner selbst« (*causa sui*) ist, sondern »der Mensch selbst« ist »für den Menschen« die Wurzel, die ursprünglichste Sache, die Ur-Sache. Doch nicht mehr der Mensch im Sinne *Feuerbachs*, der, indem er den Menschen (angeblich) zur Sache des Wissens (gemütsbezogener Selbsterkenntnis) macht, in den Bahnen des bloß umgekehrten Hegel verbleibt, sondern »der Mensch selbst« ist die Wurzel, insoweit es ihm um seine Sache geht, um die ökono-

---

178 Spinoza vermerkt ausdrücklich im *Tractatus de intellectus emendatione* (*Opera*, Bd. 2, 34), dass für eine *res*, die in sich ist, der *vulgäre* Ausdruck der *causa sui* (= altniederländisch: *oorzaak syns zelfs* oder *van zig zelfs*) gebraucht wird.

179 Vgl. G. W. F. Hegel, WA, Bd. 17: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 494 ff.

misch sein Dasein zu vermittelnde Selbsttätigkeit, um »das Durchsichselbstsein«. Ohne Zweifel kann der arbeitende Mensch (auch) seine Existenz seiner Selbsttätigkeit verdanken und ist er mit Rücksicht auf seine Ökonomie und seine gesellschaftliche Daseinsform immer nur vielfach bedingt durch sich ›selbstständig‹. Ist er aber nicht dennoch durch sich selbst und so ein selbstständiges Wesen im ontologischen Sinne einer sich erwirkenden Ursache seiner selbst? Wäre eine solche Annahme unter den Vorzeichen einer Philosophischen Theologie nicht völlig auszuschließen?

Ein ›Durch-sich-selbst-sein‹, wie Marx es anzunehmen scheint, lässt sich im Rückblick auf die ontologische Tradition ungezwungen mit ›Sein *causa sui*‹ übersetzen. Man meint oft, traditionell werde nur Gott ein Sein *causa sui* zugeschrieben. Im Rahmen der Aristotelesrezeption findet man bei *Thomas von Aquin*, dass er den neuplatonischen Selbstverursachungsgedanken für Gott zurückweist und für die Mannigfaltigkeit des substanziell Seienden beansprucht. Seiendes verhält sich schon durch sich selbst (*per se* und das heißt) ursächlich, indem es etwas bewirkt und weil das, was es ist (*quod est*), durch die Seinsgründe (*quo est*) Form und Materie zustande kommt.[180] Und noch stärker formuliert: Dem Seienden ist es in diesem ›Durch-sich-selbst-sein‹ gegeben, *causa sui ipsius* (Ursache seiner selbst: *causa* als Nominativ) und *sui causa ipsius* (umwillen seiner selbst: *causa* als Ablativ) zu sein. So versteht sich in höchster Aufgipfelung der Mensch selbst. Dieser selten bedachte Gedanke der thomasischen Anthropologie ist gewiss erstaunlich.

Weit entfernt, den Menschen als Moment, in dem das Absolute im anderen seiner selbst zu sich kommt, oder gar als Willkürprodukt eines Schöpfers zu denken, hebt er hervor, dass Gott den Menschen zu ureigenstem Sein durch die Ermächtigung zur Würde (*dignitas*) eigener Selbstursächlichkeit freigegeben hat.[181] Dieses Selbstursächlichsein ist freilich nur unter vielfältigen Bedingungen möglich. Es besteht als Selbstbewegung (*causa sui ipsius in movendo*) beispielsweise schon bei den Lebewesen (die Schwalbe, die ihr Nest baut). Diese haben den »Grund der Bewegung und des Wirkens» (*principium sui motus et operationis*) in sich selbst.[182] Der Mensch aber bewegt sich nicht nur selbst, sondern entscheidet in seinen praktischen Urteilen frei. Dadurch ist er jemand, der selbst Ursache seiner Handlungen werden kann.[183] Frei sein heißt, *causa sui* zu sein, und, im Anschluss an Aristoteles, »Ursa-

180 Vgl. Thomas von Aquin, *In post. analyticorum*, lib. 1, lectio 10, nr. 83.
181 Vgl. P. Hadot, Art. *Causa sui*; B. Casper, *Der Gottesbegriff »ens causa sui«*; E. Coreth, *Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit*; ders., *Vom Sinn der Freiheit*, 22–25. Dieses Verständnis von innerweltlichen Seienden als *causa sui* ist im Zusammenhang der Erörterung der thomasischen Gottesbeweise einzubringen.
182 Thomas von Aquin, De ver q. 24, a. 1.
183 Ebd.

che der Handlungen« (*principium actionum*) zu sein, in denen es einem *um sich selbst* (*sui causa*, ὁ αὑτοῦ ἕνεκα) geht.[184] Das emanzipatorische Potenzial dieser Auffassung ist unverbraucht.[185]

Für Marx war die thomasische Verbindung von Schöpfungstheologie und Metaphysik selbstursächlich wirkender Substanzen besonders durch den Spinozismus seiner Zeit verbaut. Er vermochte das Verhältnis von Gott und Mensch nur im fraglos hingenommenen Horizont der überkommenen scotistischen Metaphysik als strenge Alternative zu denken: entweder ›Selbstständigkeit‹ des Menschen oder dessen radikale Abhängigkeit von Gott (Schöpfung); entweder kann ich mir mein Leben selber schaffen (vermitteln) oder es ist in sich grundlos, ohne ihm eigenes Sein, d.h., sein Grund ist ihm selbst äußerlich, da es nichts als die unselbstständige Kreatur eines anderen ist, in dessen Setzungsmacht es in totaler Abhängigkeit sein Sein hat. Der Ausweg, den Marx aus diesem Dilemma gefunden hat, steht dem ontologischen Denken der aristotelisch-scholastischen Tradition unverkennbar nahe.

Da Marx ähnlich wie Feuerbach den Menschen und nicht Gott unter den und innerhalb der naturwüchsig und geschichtlich Seienden für das höchste Wesen (*summum ens*) hält, kann man auch ihm nicht vorwerfen, das sei prometheische Anmaßung.[186] Der anscheinend begründete Verdacht auf Hybris disqualifiziert das

184 Thomas von Aquin, In Met I, 3: *Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa sed est causa ipsius*. Vgl. Aristoteles, Met. I, 2, 982 b 25 f.

185 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 351, hat auf das noch unerschöpfte Potenzial des Menschseins hingewiesen und meinte, dass »die Wurzel Mensch nicht als [Wirk-]Ursache von etwas, sondern als Bestimmung [Finalursache] zu etwas« zu nehmen ist, denn (im ausdrücklichen Anschluss an 1 Joh 3,2) »ist noch nicht erschienen, was wir sein werden«: dem Vater wesensgleicher »Menschensohn – als unsere wahre, erst am Ende der Geschichte erscheinbare Radikalisierung, Identifizierung« (a. a. O., 351). Der Sohn hat sich gegenüber der repressiven Herrschaftsgewalt des Vaters zu emanzipieren. Bloch durchschaute offenkundig nicht, dass sein Atheismus nur die Verneinung des in der Frühzeit des Christentums schon längst als häretisch verworfenen *Subordinationismus* (die depotenzierende Unterordnung des Sohnes unter den Vater) fortsetzt und radikalisiert. Die Vormeinung, der Subordinationismus sei nur eine längst überholte Spekulation über die göttliche Trinität, übersieht, dass es einen ekklesiologischen Subordinationismus gibt, der die Bedeutung der praktisch-existenziellen und spirituellen Dimension der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater für diejenigen verkennt, die an diesem »Sein gleich Gott«, dem Vater (Phil 2,7), Anteil haben.

186 Als Beispiele für diesen untergriffigen Topos antimarxistischer Literatur wären hier anzuführen: R. C. Tucker, *Karl Marx*, bes. 27–46. Er erblickt in der Philosophie von Kant bis Hegel eine »Revolution der Religion«, die auf einer Rationalisierung des Hochmuts und der Überheblichkeit basiert. Aus Hegels Idee der Bewusstwerdung des Menschen in seinem wesentlichen Selbst als Gott sei dann die marxsche »Religion der Revolution« hervorgegangen. Kardinaldiakon G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, bes. 343, 363–371, macht als das verborgene Motiv (*son moteur secret*) hinter dem sozialpolitisch begründeten Atheismus, der im Theismus die ideologische Stütze der bestehenden Gesellschaftsordnung erblickt, einen pseudoreligiösen Atheismus aus: Der Mensch will wie Gott autonom sein, sich nicht unterwerfen und nicht gehorchen; er setzt sich selbst an die Stelle Gottes. Nach A. Künzli, *Karl Marx*, war Marx von seiner heillos entfremdeten Seele zur Selbst-

Denken von Marx von vornherein moralisch und blockiert damit den Dialog. Er macht blind für das berechtigte Anliegen in der Sache des Anderen.

Die marxsche Anthropologie mag in vieler Hinsicht problematisch und vom *Homo faber* überschattet sein: Womit der Mensch durch sich selbst sein eigenes und gesellschaftliches Sein vermittelt, ist die Arbeit. Er stellt sich selbst vergegenständlichend durch Arbeit her; er produziert sich selbst; er verdankt sich selbst seine Existenz durch Arbeit; so muss er selber zum Quellgrund seiner Tätigkeit werden. Er muss sich und die Gesellschaft in seine Gewalt und Verfügbarkeit bringen. Die Grundfreiheit, ein solches Wesen zu sein, die Sache selbst, das Wesentliche zu sein, muss er erkämpfen; daher die Notwendigkeit der Befreiung von wesensfremden Mächten, sei es reale gesellschaftliche oder imaginierte religiöse Herrschaft. Wobei gesellschaftliche Abhängigkeit nur partiell ist, da mich die Herrschaften nicht geschaffen haben, dagegen religiöse Abhängigkeit die totale, erniedrigende Abhängigkeit bedeuten würde. Doch fragt es sich, ob die von Marx kritisierte cartesianisch-spinozistische und platonistisch-idealistische Position, wonach das höchste Seiende die rein geistige, übersinnliche Idee, Substanz und Selbstursache ist, weil dies das Höchstdenkbare ist, nicht die größtmögliche Fiktion darstellt. Wäre nicht die Forderung nach Verehrung eines solchen Gottes, der im Sinne der Ontotheologie von *Kant* bloß in erfahrungsferner Ausgedachtheit bestünde, religiös gesehen Idolatrie? Und ist nicht das Anliegen völlig berechtigt, Idolatrie auf ihre allzu irdischen Wurzeln zurückführen zu wollen?

Denkt man mit *Heidegger* »auf das Sein hinaus und auf die Weise, wie es sich zuschickt«, dann erscheint mit Marx »die Position des äußersten Nihilismus erreicht«, weil jetzt der Mensch das Subjekt ist, um das sich alles dreht, und »das Sein als Sein nichts (nihil) mehr für den Menschen ist«.[187] Doch fragt sich, ob es sich beim Rückgang auf die Wurzel Mensch um einen Anthropologismus (subjektivistische Anthropozentrik) handelt oder nicht vielmehr um die Rückgewinnung einer Minimalontologie, da man auch bei Marx erkennen kann, dass es ihm in Abhebung von einem verkürzten Schöpfungsverständnis um die Rückgewinnung des vergessenen »Durchsichselbstseins der Natur und d[es] Menschen« geht, d.h. eben gerade um

heilung getrieben worden und suchte »das Heil in der Selbstvergottung des zum Schöpfer seiner selbst und der Welt proklamierten prometheischen Menschen« (533; vgl. 590, 628–632). Den textlichen Anhaltspunkt für diesen Vorwurf gab Marx in der provokanten *Vorrede* seiner Dissertation (1841), wo zur Anerkennung des menschlichen Selbstbewusstseins als der obersten Gottheit aufgefordert und Prometheus als vornehmster Heiliger im philosophischen Kalender vorgestellt wird, MEGA^2, Abt. I, Bd. 1, 14 f.

187 M. Heidegger, GA, Bd. 15: *Seminar in Zähringen*, 395; vgl. auch H. Padrutt, *Der epochale Winter*, 58 f., 63.

das verlorene Sein, das dem Menschen und der Natur in sich zuzukommen vermag. Man kann ihm daher zumindest einen wenn auch unzulänglichen Versuch zubilligen, den in der inkriminierten Schöpfungsvorstellung versteckten Nihilismus zu überwinden. Das Sein dieses ›Durch-sich-selbst-seins‹ als solchen, an dem der Mensch durch das ihm zu eigen gegebene Sein teilnimmt, blieb freilich ungedacht. Erst von ihm aus könnte eine Philosophische Theologie ihren Ausgang nehmen.

3.5 *Kritik und Umdeutung der Abhängigkeitsbeziehung von Gott*

Dem postulatorischen Atheismus bei Feuerbach und Marx ist die Prämisse eigen, dass zwischen Gott und Mensch, zwischen der Abhängigkeit von Gott und der Selbstständigkeit des Menschen ein Ausschlussverhältnis besteht, das die Wahl zwischen nur zwei Möglichkeiten notwendig macht. Eine dritte Möglichkeit scheint es hier tatsächlich nicht zu geben. Doch hängt die Allgemeingültigkeit des postulatorischen Atheismus davon ab, ob sich die Gegensätze absolut (kontradiktorisch) ausschließen und ob dadurch die Alternative vollständig durchbestimmt ist. Nur wenn es keine dritte Möglichkeit der Wahl gibt, lässt sich die Option für jeden Theismus als sinnvolle Möglichkeit postulatorisch ausschließen. Ein solcher postulatorischer Atheismus ist folglich unkritisch, solange er nicht seine undiskutiert übernommenen Voraussetzungen erfolgreich überprüft hat. Innerhalb der mannigfaltigen Abhängigkeitsbezüge stellt sich zunächst im Verhältnis von Mensch zu Mensch die praxisorientierte Frage, wie wir aus Abhängigkeiten, denen wir unterworfen sind, freikommen, aber auch, ob Abhängigkeit nicht eine (kompensatorische) Notwendigkeit darstellt, inwieweit jede Abhängigkeit unselbstständig macht oder ob es überhaupt Selbstständigkeit geben kann, die ohne jede Abhängigkeit auskommt.

Beide Religionskritiker – Feuerbach und Marx – berufen sich zur Her- und Ableitung der zu überwindenden Heteronomie der Religion auf die Erfahrung von Abhängigkeit, doch auf eine völlig verschiedene Weise. Grundlage des Abhängigkeitsverständnisses sind für Feuerbach zunächst zwischenmenschliche Beziehungen, die unfrei machen, letztlich aber gebe es die totale Abhängigkeit des Menschen von der Naturbasis, der er als sterbliches Lebewesen das Sein verdankt. Dieses »nach allen Seiten und Sinnen« sich von der außermenschlichen Natur abhängig Wissen[188] ist nach Feuerbach anzuerkennen und wird weiter nicht mehr hinterfragt. Für Marx

188 L. Feuerbach, GW, Bd. 6: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 53 f.

hingegen sind alle Abhängigkeiten (die ökonomischen, sozialen, politischen, ideologischen und gerade auch die materiellen und naturgegebenen) in die Freiheit des menschlichen als eines gesellschaftlichen Wesens dialektisch aufzuheben. Er schließt sich hier der hegelschen Freiheitsidee an, streift aber die Idee einer Selbstbefreiungsgeschichte des absoluten Geistes ab, der eben nur sein totales Verstrickt- und Abhängigsein in das Andere seiner selbst mit sich versöhnt und in sich auflöst und so den sich im Absoluten begreifenden Menschen zum partikulären Moment seiner Befreiungsgeschichte ebenso erhebt wie herabsetzt.

Für die Philosophische Theologie ergibt sich daraus, dass sie nicht unkritisch von der Abhängigkeitserfahrung als der einzigen, ja auch nur als der maßgebenden und tragenden Grundlage für das vom Menschen her ausgelegte Verhältnis zu Gott ausgehen kann.

Abhängigkeit, Dependenz als das Herab- oder Abhängen von jemandem oder von etwas, hat als Korrelat das Angewiesensein auf jemanden oder etwas bzw. das jemandem oder einer Sache Unterworfensein. Submissivität kann ebenso sehr Ergebnis des Dominanzverhaltens wie eine Herausforderung zu solchem Verhalten sein und mag von Abhängigen schmerzlich-bedrückend, aber auch angenehm-wohltuend empfunden werden. Sie wird dennoch aus sachlichen Gründen sehr unterschiedlich eingeschätzt. In Psychotherapie und Pädagogik einer freien demokratischen Welt von heute haben Abhängigkeitsbeziehungen meist pejorative Bedeutung, da sie für die in ihnen Gefesselten oder für solche, die sich an Andere anklammern, Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Freiheit ausschließen und dazu selbstentfremdend und -zerstörerisch wirken. Die repressive und für die menschliche Würde destruktive Bedeutung totaler Abhängigkeit als Interpretament von Schöpfung wurde schon zur Genüge hervorgehoben. Erwähnt sei nur, dass schon die Gefahr, in symbiotische Abhängigkeit zu geraten, eine irreale Angst vor dem Selbstverlust hervorrufen kann. Abhängigkeit kann auch noch in der verborgenen Form der Negation, in der zum Ideal erhobenen Unabhängigkeit, festgehalten werden. Psychotherapeutisch wird das Zulassen der eigenen Geschichte von in die Abhängigkeit treibenden Trennungsängsten, Frustrierung primärer Bindungswünsche oder Formen ihrer Abwehr für unerlässlich gehalten. Es trägt zur Klärung des Vorverständnisses der Dialektik von Abhängigkeit und Befreiung zur Selbstständigkeit Wesentliches bei und kann dadurch indirekt vor einer verzerrten Darstellung der ursprünglichen Kreaturerfahrung bewahren, auf die noch einzugehen sein wird.

Abhängigkeit kann auch eine neutrale Bedeutung haben, wenn sie abstrakt und einseitig formuliert wird und die Person als solche samt dem ihr eigenen Status der Freiheit oder Unfreiheit, der Selbstständigkeit oder Unselbstständigkeit ausblen-

det. Beispielsweise ist man von Umständen, vom Wetter, vom Zufall oder Schicksal, von Entscheidungen und Fähigkeiten Anderer, ja überhaupt von allem, was uns vorgegeben ist, abhängig. Wie überall bestehen schon in der pränatalen Phase der Existenz zwischen dem kindlichen und dem mütterlichen Organismus systemische Interdependenzen. Sollten aber Personen selbst in Abhängigkeitsbeziehungen hineingezogen werden, dann müsste eher von defizitären Beziehungen gesprochen werden, insofern in ihnen jemand (eine Person) als apersonales Etwas (Es, Organismus, Arbeitsinstrument, Mittel zum Zweck usw.) betrachtet, gebraucht wird oder sich gebrauchen lässt. In systemische Ordnungen von Personen schicksalhaft verstrickt zu sein oder sich in ihnen selbst (freiwillig) aufzugeben ist etwas anderes, als dem unverfügbar Gegebenen (dem, was ist) zu entsprechen und Personen selber (freiwillig) zu würdigen. Freie und liebende Annahme seiner selbst und des Anderen als jemand (als Person) schafft keine Abhängigkeiten von Personen, sondern lässt diese vielmehr los und gibt der einander tragenden Du-Du-Beziehung Raum und Zeit.

Ziehe ich zum Beispiel in die Wohnung meiner Partnerin und gebe die meine auf, dann kann man das so sehen, dass ich mich in eine (andere) ökonomische Abhängigkeit begebe, die letztlich vom weiterbestehenden Wohlwollen der Partnerin und dem gemeinschaftlichen Gelingen unserer Beziehung, aber auch von gesellschaftlichen Besitz- und Eigentumsverhältnissen mitabhängig ist. Die neue ökonomische Abhängigkeit mag durch mir zuteilwerdende Annehmlichkeiten oder durch die befriedigende Erfüllung, die ich aus meiner einspringenden Hilfestellung ziehe, abgegolten werden. Dennoch kann gleichzeitig meine Selbstständigkeit Einbuße erleiden und ich werde mit Vorwürfen nicht sparen. Die Abstraktheit der Beschreibung gilt es hier zu durchschauen. Ausgeblendet ist hier die Möglichkeit, dass die Partnerin zur Teilnahme an ihrer Welt eingeladen hat, indem sie mir in ihrem Haushalt den Raum zur Anwesenheit in ihrer Nähe gewährt. Insoweit ich mich selbst (unabhängig und freiwillig) für dieses Geschenk zu öffnen vermag, spielen die vorgenannten Abhängigkeitsbeziehungen aus systemischen Notwendigkeiten oder determinierenden Kausalverhältnissen keine maßgebende oder als Abstraktionen nur eine untergeordnete Rolle. Sie mögen dem Anschein nach bestehen, etwa in häuslichen Regelungen des Lebens, können sich aber gerade dann zu Weisen der persönlichen Anteilnahme aneinander wandeln.

Der neutral gefasste Abhängigkeitsgedanke kann nun auch ins Grundsätzliche gewendet werden und gilt für die Beziehung von vorgeordneter Ursache und nachgeordneter Wirkung als einer Abhängigkeitsbeziehung. Alles kausal Abhängige, wenn es aus seiner Ursache heraus (*ex-*) in die Wirklichkeit gestellt wird (*-sistiert*) und als solches aufgestellt wird – und das heißt: existiert –, muss ein auf sich ge-

stelltes Wirkliches und Wirksames sein. Es besitzt dann notwendig eine Eigenständigkeit in der Entfaltung seines Wesens. Dieser Gedanke konnte wiederum auf die Schöpfungstheologie übertragen werden. Das Geschaffene hätte demnach diese Eigenständigkeit, insofern und nur solange es, durch Verursachung ermöglicht, auf das verursachende Hervorbringen und Herstellen angewiesen und damit etwas Abhängiges (*ab alio*) bleibt.[189] In gewisser Weise liegt hier ein Ansatz vor, Abhängigkeit nicht nur nicht pejorativ oder neutral, sondern darüber hinaus auch positiv zu denken, und zwar als die in das Freie, das Außerhalb der Ur-Sache (*extra causam*) und des Nichts (*extra nihil*) gesetzte, herausgestellte und so sich zu eigen gegebene Sache. Dieser Gedanke einer radikal positiv gewendeten Abhängigkeitsbeziehung wurde kritisch von Schelling (3.5.1) und ähnlich von Karl Rahner (3.5.2) aufgegriffen; er soll im Folgenden kurz zur Darstellung kommen.

3.5.1 *Schelling*

Kann dem von Gott immerdar und total abhängigen Geschöpf so etwas wie eine Freiheit zukommen, die nicht nur Unabhängigkeit von der Natur ist, sondern auch ›Unabhängigkeit‹ ›gegen‹ Gott, besonders dort, wo es um Freiheit im Sinne des Vermögens zum Guten und zum Bösen geht? Diese Problematik entwickelt Schelling in seiner Schrift »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809).[190] Sie ist wohl als erste Antwort Schellings auf den Angriff zu lesen, den Hegel in der Vorrede seiner »Phänomenologie des Geistes« gegen Schellings Identitätsphilosophie vorgebracht hat. Auf Schellings Absolutes ist dort das Bonmot von der Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, gemünzt, das es als eine gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben kritisiert.[191]

Schelling erblickt darin ein Missverständnis Hegels, der das Explikationsgeschehen zwischen Subjekt und Prädikat nicht beachtet. Im Satz »Alles ist Gott« bzw. »Gott ist alles« sage das »ist« der Urteilskopula keine Einerleiheit zwischen Sub-

189 Vgl. zum scotistischen Schöpfungsbegriff R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 330–334: »*Existenz als Außerhalb-Sein*«, sowie Heidegger unter Bezugnahme auf Suárez in GA, Bd. 6.2: *Nietzsche* II, 380 ff. Auf die Problematik dieses Schöpfungsverständnisses wird noch einzugehen sein.

190 *Schellings Werke*, Bd. 4, 223–308 (7, 289–416). In Klammern werden Band und Seiten der ersten Werksausgabe von *Schellings sämtliche Werke*, 1856–1861, angegeben. Zum ganzen Folgenden vgl. auch M. Heidegger, GA, Bd. 42: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*; ders., GA, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Schelling.*

191 G. W. F. Hegel, WA, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, 21 f.

jekt und Prädikat, sondern ein Verhältnis von Grund und Folge aus. Ist das Ewige durch sein Wesen Grund alles endlichen Seienden, so heißt das, »Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf«. Alles Seiende steht in Beziehung zum Grund des Seienden, sodass das Ganze des Seienden im Grunde ist und in ihm bleibt. Dadurch ist erst der Grund das Eine und Alles: Gott. Mit dem »ist« der Urteilskopula ist das Seinsverständnis angesprochen, das eine ursprüngliche Freiheitserfahrung ermöglichen soll. Das Innesein und -bleiben der Seienden in Gott, diese Immanenz ist unter dem Titel »Pantheismus« strittig, wobei Schelling sich gegen den von *Friedrich Heinrich Jacobi* für typisch spinozistisch beurteilten Pantheismus wendet, der unvermeidlich ein Fatalismus sein soll. Die Frage ist, auf welche Weise können »die Dinge« der Schöpfung in Gott sein, ohne die wahre Freiheit durch den Notwendigkeitsgedanken auszuschließen. Es lohnt sich, auf Schellings Gedankengang etwas näher einzugehen.

Schelling hält die Auffassung, dass »die individuelle Freiheit […] fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht«, für eine allgemein herrschende Vorstellung, deren Unvereinbarkeit die »meisten, wenn sie aufrichtig wären«, eingestehen würden.[192] Was vorherrscht, ist der faule Kompromiss eines Sowohl-als-auch, der das Unvereinbare fraglos koexistieren lässt und sich hierbei bald auf das eigene Können (dass ich frei bin) oder auf die Abhängigkeit von Gottes unbedingter Freiheit beruft. Dieser Kompromiss will keine der beiden Seiten aufgeben, beide sind seiend, sowohl das endliche Seiende (*ens finitum*) als auch das dieses verursachende unendliche Seiende (*ens infinitum*) *ist*. Letzteres ist das allein Unabhängige, das *ens a se*, und daneben gibt es auch das von diesem Abhängige, das *ens ab alio*.

Was Schelling bemängelt, ist nicht so sehr die Oberflächlichkeit eines Denkens, das Unvereinbares zusammenwirft, statt es wirklich bedenken und durchdenken zu wollen, sondern die Unaufrichtigkeit der meisten, und das heißt hier: die intellektuelle Unredlichkeit und existenzielle Unwahrhaftigkeit derer, die sich unbetroffen mit ihrer verbalen Rechtgläubigkeit begnügen. Demgegenüber insistiert Schelling auf der Widersprüchlichkeit dieser aus dem Scotismus überlieferten Doktrin: »Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer [›extra‹] und neben der göttlichen [›praeter Deum‹[193]] behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so

192 *Schellings Werke*, Bd. 4: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 239 (231).
193 A. a. O., 236 (344).

und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produciert wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn.«[194]

Neben der unendlichen Willensmacht, der Allmacht des Urwesens und seiner unbedingten Freiheit (der *potentia absoluta*) bleibt den von ihm abhängigen Weltwesen nur »unbedingte Passivität«, unbedingte Unfreiheit, keine Willensfreiheit, sondern nur »Fatalismus« übrig. Ein Ausweg wäre vielleicht noch, Schöpfung deistisch als einmaligen Setzungsakt eines ihr danach absolut extern verbleibenden Gottes, der die Schöpfung sich selbst, ihren immanenten Gesetzlichkeiten und Entwicklungen, überlässt, auszulegen. Soll Schöpfung aber rechtgläubig, als beständige Schöpfung (*creatio continua*), ausgelegt werden, dann kommt diese Allmacht nie aus dem Spiel und ist jedes Freisein des Menschen ausgeschlossen. Kann also das Vermögen unserer Freiheit als etwas Unbedingtes nicht neben dem unbedingten Ursache-sein eines solchen Urwesens bestehen, wie ist dann menschliche Freiheit noch zu retten? Gegen diese Argumentation entscheidet sich Schelling nicht für eine der beiden möglichen Extrempositionen, entweder Preisgabe der menschlichen Freiheit (spinozistischer Fatalismus und Pantheismus) oder Deismus. Ihm bleibt dann nur der »Ausweg«, dass der Mensch nicht »neben« und »nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre«, und zwar ist es der Glaube des religiösen Menschen »an die Einheit des Menschen mit Gott«, was »dem innigsten Gefühl eben sosehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint«.[195]

Die im Freiheitsgefühl des Menschen lebendige Zugehörigkeit zum Urwesen erschließt sich spekulativ im Wissen, dass alle Dinge so zu Gott gehören, dass sie in ihm und mit ihm und dem Vollzug nach ihm gegenüber eins sind. Die Immanenz aller Dinge in Gott wird in diesem Pantheismus nun so ursprünglich gefasst, dass die Freiheit des Menschen nicht in der als »Einerleiheit« gefassten Identität untergeht,

194 A. a. O., 231 (339).
195 Ebd., 231 f. (339 f.).

sondern in einer »unmittelbar schöpferischen« Einheit aufgeht:[196] »Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz [wie bei *Spinoza*] auch ein in ihm Begriffenes. Aber [diese] Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist: sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach.«[197]

Die Freiheit als Unabhängigkeit des Menschen ist etwas Unbedingtes, sie ist aber bedingte Unbedingtheit, also abhängige Unabhängigkeit. Als Selbstständiger und Freier ist der Mensch in gewisser Weise der von Gott Unabhängige, aber er kann das nur sein in Bezug auf ihn als den gründenden Grund, durch ein willentlich begriffenes Sein vor ihm und in ihm. Wenn Abhängigkeit nicht nur die Eigenständigkeit des Abhängigen zulassen soll, wie sie etwa für das Herr-Knecht-Verhältnis erforderlich ist, sondern auch Selbstständigkeit und sogar Freiheit, dann ist ihr Sinn ein verwandelter: Abhängigkeit betrifft nur das Dasssein, nicht das Wassein, sie besagt also nur, dass das Abhängige überhaupt ist und von seinem Grunde abhängig ist, nicht aber ist es abhängig in dem, was es ist – da ist es nämlich aus dem schöpferischen Grund als abhängiges Unabhängiges (»derivirte Absolutheit«[198]) gesetzt und ist damit nicht das, was der Grund ist. Es hängt zwar vom Grund ab, der den Bereich des Zusammenhanges stiftet, in dem es zum »Seyn« kommt, aber als Abhängiges ist es nun in einem völlig anderen, äquivoken Sinn ›abhängig‹, es ist das in Abhängigkeit Abgehängte, weil es als das auf sich Gestellte, das Selbst- und Freiständige, das Losgelassene, und zwar das als Folge des Grundes Seingelassene ist.

Freiheit ist also nicht nur irgendwie kompatibel mit Abhängigkeit, sondern sie ist als Folge des sich als Werdewelt schöpferisch selbst offenbarenden und mitteilenden Grundes geradezu im Ganzen des Seienden erforderlich. »Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.«[199] »Gott aber kann nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott. […] Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn.«[200] Das Abhängige muss also ein in sich selbst stehendes

196 A. a. O., 237 (345).
197 A. a. O., 238 (346).
198 A. a. O., 239 (347).
199 A. a. O., 238 (346).
200 A. a. O., 239 (347).

und frei handelndes Wesen, muss freier Wille sein, und zwar gerade deswegen, *weil* es Gottes Wille ist, und *nicht*, *obwohl* es von diesem abhängig und relativ zu ihm ist.

Schelling geht nicht auf die Tragik menschlicher Abhängigkeitsverhältnisse ein. Er denkt die Setzung des abhängigen Seins, des Werdenden, die Schöpfung radikal onto-theologisch, vom Sein des höchsten Seienden ausgehend. Gott ist nicht nur das erste, unbedingte, absolute und höchste Existierende, sondern auch für uns das Begreiflichste, von dem die Betrachtung konstruktiv ausgehen muss. Insofern überhaupt alles »in ihm lebt und webt«, ist der Mensch als geistiges »Zentralwesen«, geschaffener Gott, absolut und unbedingt über Gottes reine Anwesung vom innigsten Gefühl bis hin zum Verstand verständigt: »[…] Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte.«[201] Daher ist Gott weder beweisbar, noch bedarf sein Dasein eines Nachweises, vielmehr ermöglicht es erst alles Beweisen. Da das Universum Selbstmanifestation des Absoluten ist, ist »auch die ganze Philosophie [als geistige Darstellung dieses Ganzen] Manifestation, fortgehende Erweisung Gottes«.[202]

Im Rahmen dieser »allgemeinen Deduktion«[203] der Möglichkeit der Freiheit im Ganzen des Seienden und somit ihrer metaphysischen Ableitung aus dem ursprünglichen Grund des Menschseins muss daher das Verhältnis von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf, von Grund und Folge als ein geistiges, sich wissendes und willentliches begriffen werden, und zwar näherhin so, dass es als ein fortschreitend einigendes Band besteht, das zugleich in die Eigenständigkeit und Selbstständigkeit entlässt. Was dieses Verhältnis als die Identität des Zusammengehörigen unter Wahrung ihrer Verschiedenheit in seinem innersten Wesen ermöglicht, ist die Liebe: »[…] dies ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre«.[204] Die Freiheit als geistiger Wille der Liebe wird uns so »menschlich näher«gebracht, ohne anthropomorphistisch vermenschlicht zu werden.[205]

Gott und Mensch sind nicht ichlose Seiende, die sich selbst nicht vorstellen, noch unfreie, die wie leblose stoffliche Körper (»Dinge«) vorhanden wären. Spinoza setzt zwar zu Recht »die Dinge in Gott«, aber sein Irrtum liegt »darin, daß es Dinge

201 A. a. O., 284 (392).
202 A. a. O., *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), 315 f. (423 f.).
203 *Schellings Werke*, Bd. 4: *Philosophische Untersuchungen, über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 239 (347).
204 A. a. O., 300 (408).
205 A. a. O., 251 (359).

sind« und daß Gott »ihm auch ein Ding ist«.[206] Im Spinozismus wird der Wille selbst als ein Ding bestimmt, er ist ursächlich determiniert. Schöpfung wird verdinglicht als Beziehung von ontischer Ursache und abhängiger Wirkung oder von Ding zu Ding aufgefasst. Auf diese Weise kann ich mich als in mir stehendes freies Wesen nicht in Gott begreifen. Das eigentlich Lebendige ist Geist, und dieser ist »in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen«. Das Wollen ist das ursprüngliche Wesen des Seins: »Wollen ist Urseyn.«[207] Wollen ist Streben, das in sich vorstellend (ein ›Vor-stellen‹ der Einheit des Ganzen und so universaler Verstand) ist, und zwar indem es das Gewollte sich selbst vorstellt und begreift.[208] Das sich selbst vorstellende Streben des Gewollten ist die Idee im Sinne des Idealismus: das sich Verwirklichende und in die Wirklichkeit Setzende. Das Seiende ist in seinem Wesen Wille (auf sich beruhender Urwille oder einzelner Wille),[209] weil die ursprünglichste Weise des Seins alles Seienden Wollen ist. Der Irrtum des spinozistischen Pantheismus ist somit kein theologischer, sondern ein ontologischer. Und um diese ontologische Bestimmung des Seins in seinem Wesen und die Entfaltung dieses Wesens geht es Schelling.

Das Wollen entspricht dem ursprünglichen Wesen des Seins, es ist Ursein, weil die Wesensprädikate des Seins dem Wollen im ausgezeichneten Sinne zukommen. Diese Prädikate sind »Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.«[210] Philosophie ist daher nichts anderes als Philosophische Theologie, und zwar als Ontotheologie konzipiert. Die Seinsprädikate werden als selbstverständlich gewordene Bestimmungen aus der metaphysischen Tradition unhinterfragt aufgerafft und neu interpretiert. Gott ist Sein, das allem zuvor immer schon Erstrebte (»Ewigkeit«), d.h. auf sich selbst beruhender Wille – Sichwollen –, der unabhängig ist von der zeitlichen Abfolge des Werdenden, welches ist, indem es zu sich selbst gebracht wird; er bedarf nicht eines anderen, um zu sein, denn er ›west‹ als Grund grundlos – wie die klassische Theologie sagt –, aber diese Grundlosigkeit ist nun auf den Willen Gottes und nicht auf das Gottsein zu beziehen.

Die Liebe Gottes bewältigt den ewigen Grund, hat ihn in der Gewalt seines Wesens und lässt ihn grundlos wirken, während der Mensch des Grundes nicht mäch-

206 A. a. O., 241 (349).
207 A. a. O., 242 (350).
208 Vgl. a. a. O.; vgl. 251, 253 (359, 361). Der Verstand ist der »Universalwille«, 255 (363).
209 Vgl. a. a. O., 244 (352).
210 A. a. O., 242 (350).

tig ist.[211] Nach der vulgären Auslegung ist ein geistiges Wesen dasjenige, das erkennt (sich etwas vorstellt) und will (etwas anstrebt). Schellings Geist (das sich selbst vorstellende Subjekt) ist jedoch nur Geist der Liebe, ihre Ausstrahlung, nicht die Liebe selbst. Liebe (Wollen, Streben) ist kein Wesensprädikat des Geistes, sondern das Ursein ist »in der letzten und höchsten Instanz« (*instantia* als Inständigkeit des Drängens und Unmittelbarkeit der Anwesung), weil über das Unmittelbare, Unbedingte und Absolute hinaus nichts mehr sein kann. »Die Liebe aber ist das Höchste.«[212] Liebe heißt Selbstbejahung, Sich-selbst-Wollen im Entspringenlassen und Zusammenbringen von Existenz und Grund der Existenz des Seienden (des in sich selbst stehenden Wesens, Selbstseins), das sich im Werden (Selbstwerden) als dieses offenlegt. Der Wille ist da dieses Zu-sich-Kommen, Sich-zusammen-Nehmen, Sich-selbst-Wollen und so Selbstsein als Wirkenlassen des Grundes. Zwar will die Liebe als Wille sich selbst, aber »sie sucht nicht das Ihre«, sie will nicht etwas »für sich« selbst[213]; sie ist Geist bei sich selbst, aber Geist, der als Geist sich selbst ausspricht im Schöpfungswort, das der Mensch ist, das die einigende Einheit erscheinen und offenbar werden lässt.

Eine kritische Würdigung Schellings kann gegenüber der scotistischen Schöpfungsphilosophie kaum genug hervorheben, dass das Geschöpf nicht das von sich her in seiner Herausgestelltheit aus Gott bloß Vorhandene, sondern vielmehr das *in ihm bleibend Selbstständige und Freie*, und zwar das Unabhängige ist. Doch ist es schwer einzusehen, wie dann noch an einem Abhängigsein des Geschöpfs von Gott festgehalten werden kann. Wie oben dargestellt, betrifft nach Schelling die kontinuierliche Totalabhängigkeit nur das vom göttlichen Grund aus in die Existenz gesetzte (ponierte, bejahte) Abhängige, insofern es eine »Folge« ist, aber nicht seinem »Wesen« nach. Darin ist es das Unabhängige und folglich das von Abhängigkeit Freie. Dem Sachmotiv nach ist im Verhältnis Schöpfer/Schöpfung die paradoxe Redeweise, wahre Abhängigkeit von Gott mache frei, wohl verständlich. Dem gewöhnlichen Hausverstand nach wird durch die beiden Hinsichten das in ihnen jeweils zur Gänze betroffene Geschöpf aufgespalten: Sein Dasssein (Existenz) kommt von Gott, nicht aber sein Wesen. Demgegenüber muss aber der Sinn des kontinuierlichen Von-Gott-Abhängens verändert, umgedeutet werden. Die Abhängigkeit ist ein ›Ab-hängen‹ im Sinne von Los- und Freimachen, hier: als entspringen lassendes

211 Vgl. a. a. O.; vgl. 291 (399).
212 A. a. O., 298 (406).
213 *Schellings Werke*, Bd. 4: *Die Weltalter*, 286 (8, 210).

Freigeben des Geschöpfs, des jeweiligen Anwesenden, *zu ureigenstem Sein* (anwesen, offenständig da sein). Aber das ist bei Schelling so nicht gedacht.

Schelling ist Metaphysiker, dem es um das Seiende (Objekt) im Ganzen hinsichtlich seines Urgrundes und des tiefsten Sinnes von Sein (Subjekt) geht. Er hält sich in einer Tradition auf, die begonnen hat, den Sinn von Sein vom Willen her auszulegen, vom Willen, der sich selbst zu sich selbst verhalten, der sich selbst wollen kann und der im Willen sich in wissender Mächtigkeit des Sich-selbst-Erwirkens erblickt.[214] Das Geschöpf zeichnet sich bei Schelling dadurch aus, dass es in der abgestuften Mannigfaltigkeit geschaffener Individuen die progressive Selbstoffenbarung Gottes, Gottes Re-Präsentation, Sich-selbst-Vorstellen und Zu-sich-Bringen ist, und zwar als geschichtliches Sichoffenbaren und Erscheinen vor sich selbst. Was den göttlichen Grund auf diese Weise wirken lässt, damit eine einigende Einheit des Zusammengehörigen möglich wird, ist die Liebe als Wille. Diese will zwar nichts für sich selbst haben, doch *sie will sich selbst* und erhebt das Seiende zur Selbstständigkeit, aber als *willentliche* Setzung, die ein sich selbst setzendes und dabei sich selbst vorstellendes Produzieren von Wirklichkeit (der Existenz der Seienden) ist. Der Wille wird als Liebe und Güte des ewigen Seins und von ihm her als die dem Geschöpf eigene Freiheit sowie Gottes Selbstdarstellung in der Geschichte ausgelegt. Das Phänomen des Wollens, Strebens, Bejahens usw. wird nicht aus dem Imstandesein zum Wollen, dem Seinkönnen in dieses ermöglichender freier, ungehinderter Offenheit des Seins (in der Vielfalt von Seinsmöglichkeiten) interpretiert. Das Wollen als strebendes Aus-sein auf etwas hat sein Wesen nicht in der Aufgeschlossenheit für das, worum es uns jeweils geht: Nicht im Sein als dem alles Wollen erst ermöglichenden und ihm aufgegebenen transzendentalen Gutsein, sondern umgekehrt, das tiefste Wesen des Seins besteht im Wollen selbst, das sich will, das sich selbst vorstellt und sich vorstellend erstrebt.

---

214 Vgl. beispielsweise L. Honnefelder über »Das neue Verständnis von Freiheit und Wille bei Johannes Duns Scotus«, in: *Woher kommen wir?*, Kap. 10: »Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung?«, 188–206. Der Wille wird bei Duns Scotus als geistiges Teilvermögen angenommen, das wollen kann, dass es etwas will oder nicht will, so oder anders will, d.h., der Wille »ist das Vermögen, das sich in einem *actus reflexus* zu sich selbst zu verhalten vermag, es ist dieses reflexive Selbstverhältnis des Willens, das die moralische Verantwortlichkeit des Menschen begründet« (195). Demgegenüber ist zu bedenken, ob es nicht der Mensch ist, der aufgrund seines offenen, freien Weltverhältnisses (der Offenheit des Seins) gehalten ist, sich selbst willentlich und selbstverantwortlich zu verhalten. Das Wollen darf dann nicht abstrakt vergegenständlicht als etwas, das in ihm haust und in ihm sein Selbstverhältnis hat, angesetzt werden. Damit wäre das Wesen der Freiheit und der Willensfreiheit anthropologisch und ontologisch unterbestimmt. Siehe dazu auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 2. Kap., 7. Teil, sowie Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*: »Konkrete Freiheit als Befreiung« (103–114), »Freiheit und Befreiung in der Daseinsanalyse« (115–130).

Konnte man im Gutsein das Ursprungsphänomen praktischer Philosophie, dem ein Wollen (Streben) korrespondiert, erblicken, so dreht Schelling den ontologischen Sachverhalt um. Dabei wird gemäß seiner subjektivistischen Seinsauslegung das geistige Wollen zum Ursein invertiert: Das Wollen muss sich selbst bejahen, um etwas zur Bejahung zu haben. Was es da zur Bejahung hat, ist nicht das uns in Anspruch nehmende und zu eigen gegebene Sein (Anwesen) als Geheimnis des Ursprungs, sondern Wollen ist sich selbst erwirkendes Sichwollen. Schellings Denken gehört daher in philosophiegeschichtlicher Sicht der neuzeitlichen Willensmetaphysik an, wobei der geistige Wille bei Schelling sein Wesen nicht als sich entzweiender und einigender Wille des Wissens (*Hegel*), als über sich hinausgehendes Wollen (*Nietzsche*) oder als agonale Triebbedürftigkeit (*Freud*), sondern als Liebe, die den Grund wirken lässt, entfaltet.

3.5.2 *Karl Rahner*

Schellings idealistische Auslegung des Seins als Wollen, das sein Wesen im Sichwollen der Liebe entfaltet, schöpft keineswegs den integralen, freigebenden Sinn des personalen Seins als Liebe aus. Eine in diese Richtung weiterführende Neukonzeption des schellingschen Gedankens, dass Abhängigkeit von Gott Selbstständigkeit, ja sogar Freiheit des Geschöpfs nicht aufhebt, sondern freisetzt, findet sich bei Karl Rahner. Der Gedanke ist ihm vermutlich durch Heideggers Auslegung der Freiheitsabhandlung Schellings vermittelt worden, die der junge Rahner im Sommersemester 1936 inskribiert und wohl auch gehört hat.[215] Wichtig für das volle Verständnis dieser Neukonzeption ist die ontologische Fassung des Liebesgedankens, sofern dieser das transzendentale Verhältnis von Einheit und Vielheit, vom Ganzen und von seinen Teilen ›integral‹ bestimmt. ›Integral‹ besagt hier, dass die jeweilige Vieleinheit jenseits der Extreme von Pluralismus und totalitärem Einheitsdenken oder von Merismus und Holismus in einer die Pluralität unversehrt (integer) bewahrenden und entfaltenden Verbundenheit des Zusammengehörigen besteht.[216]

---

215 M. Heidegger, GA, Bd. 42: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Vgl. Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner*, 112, sowie die Eintragung der Vorlesung im Studienbuch Rahners (Karl-Rahner-Archiv, Innsbruck).

216 Siehe dazu oben Bd. 2/1, *Achter Exkurs* »Ontologische Transzendentalien« sowie *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd.1, 478–500, über »Die integrale Zusammengehörigkeit des Einen und Vielen im Sein«.

Nach Karl Rahner ist nicht nur »das Seiende [d.h. jedes] in sich plural«, sondern das Seiende ist vielmehr auch »in seiner Einheit plural«.[217] »Zu jedem Seienden als solchem gehört eine Pluralität als inneres Moment seiner bedeutungserfüllten [geeinten] Einheit; diese Pluralität ist eine durch Herkunft aus einer ursprünglichen [einenden] Einheit als deren Vollendung (oder: wegen deren Vollendetheit) sich konstituierende.«[218] Die pluralen Momente des Seienden, die wegen der Einheit des Seienden eine Übereinkunft unter sich haben müssen, sind nicht in sich beziehungslos nebeneinanderliegende Größen und in diesem Sinne zunächst gleich ursprüngliche Momente, die erst nachträglich zusammengefügt würden. Weder kann absolut Disparates sein und gedacht werden, noch ist »Pluralität als solche […] Grund der Einheit.«[219] Einheit heißt, »daß das Eine sich entfaltet, das Plurale also aus einem ursprünglichst ›Einen‹ in einem Entsprungs- und Abfolgeverhältnis herkommt, die ursprünglichste Einheit, die auch die das Plurale einende Einheit bildet, sich selbst behaltend in eine Vielheit sich entläßt und ›ent-schließt‹, um dadurch gerade sich selbst zu finden.«[220] Die Einheit hat also in (und wegen) der Pluralität ihre Vollkommenheit nicht darin, dass die eine Seinsvollkommenheit (Einheit) zur anderen (Vielheit) hinzugefügt wird, sondern die echte Pluralität (Nichtidentität) des Seienden wird dadurch gewahrt, dass sich der Einheitsgrund des Seienden gerade in der Aussetzung wirklich pluraler Momente selber vollzieht, ausdrückt, sich selber darin (liebend) weggibt – und darin zu sich, zu seiner Selbstvollendung kommt und sich selber besitzt.

In der Werdewelt besteht das Seiende nicht nur als »vorgegebene«, sondern als »*aufgegebene*, noch *zu verwirklichende Einheit* als Telos (Ziel) seines Werdens«.[221] »Die Geschichte der Verwirklichung der aufgegebenen Einheit ist [so] die Geschichte der vorgegebenen Einheit selber, indem diese in jener sich selber findet.«[222] Der transzendentalphilosophische Ausgang von der Subjektivität des Einzelnen wird in Rahners Metaphysik der Liebeseinheit bemerkenswert überschritten, wenn auch das personale Subjekt noch nicht primär aus der jedem Selbstbezug vorgängigen Leibhaftigkeit des Seins mit Anderen und durch sie gedacht wird, in deren Anwesenheitsbereich es sich geschenkt wird und es in Zugehörigkeit zu ihnen solches

217 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4: *Zur Theologie des Symbols*, 275–311, hier 281.

218 A. a. O., 283 f.

219 K. Rahner beruft sich hier auf das thomasisch-thomistische Axiom: *Non enim plura secundum se uniuntur*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14: *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, 382–404, hier 382. Vgl. dazu u.a. Thomas von Aquin, Sth I, q. 3, a. 7, und ScG, I, c. 18.

220 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 282.

221 A. a. O., Bd. 14, 383 f.

222 A. a. O., 385.

Sein weiterzugeben vermag. Liebe ist »durchaus als der Vollzug der Einheit in Annahme der unbedingten Andersheit *aller* anderen (in Annahme *dieses* anderen als des Eigensten) zu verstehen und somit als die Versöhnung zwischen universaler Einheit und bleibender Pluralität, die selber als solche als gut, als das Eigene vom liebenden Subjekt angenommen wird.«[223] Einheit (Einzelheit, Unvertauschbarkeit, Einzigkeit) und Pluralität (Verschiedenheit, Fülle des Seins) sind (wie das Seiende) nicht nur streng analoge, sondern auch korrelative Begriffe, was sich vor allem darin zeigt, »daß die Geeintheit in sich und die Geeintheit mit anderen (welch beide Einheiten im selben, nicht umgekehrten Verhältnis wachsen!) wesentlich verschiedene Verwirklichungsstufen aufweisen«, wobei der Unterschied zwischen der durch alle Bereiche gehenden transzendentalen Einheit und der zahlhaften Einheit (*ens principium numeri*: »die Einheit in der Menge, der Stellenwert des Falles«) besonders hervorgehoben wird.[224] Einzelnes besitzt jeweils auf seine einmalige Weise das Ganze, das es zur Entfaltung bringt.

Wird ein bestimmter Grad der Einzelheit zum Absoluten gemacht, der sich korrelativ auf einen Grad der Gemeinsamkeit bezieht, der einer ganz anderen Seinsstufe angehört, dann entstehen Irrtümer wie Individualismus oder Kollektivismus. Man sieht nämlich dort nicht ein, dass im sozialen Bereich (auch im untermenschlichen) Unterschiedenheit (Eigenheit) und Verbundenheit (Einheit) mit dem Anderen im gleichen Maß (und nicht im umgekehrten Verhältnis!) zu- und abnehmen. Rahner betont dies im Blick auf die geistige Person als je einzelne. Hier lautet »*das wahre Gesetz des* [Seins des] *Seienden*«: »[…] je mehr wirkliche Eigenheit, Seinsfülle in sich, um so mehr Nähe, Verbundenheit, gegenseitige Mitgeteiltheit mit dem anderen.«[225]

Die sich frei und selbstständig erfahrende Person erfährt sich über das Gesagte hinaus in ihrer eigenen Kreatürlichkeit als eine »dauernd zugeschickte [Person], als her- und zukünftiges Subjekt«, das sich, d. h. die eigene eigenständige und verantwortliche Wirklichkeit, und ihre »Zeit selber als vom unbegreiflichen Grund getragen« und der unverfügbaren Verfügung in Selbstmacht überantwortet weiß. Es

223 A. a. O., 385 f.

224 K. Rahner, Art. *Einheit*, Sp. 749 f.

225 Dazu vgl. K. Rahner, *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*, 73 f. Derselbe Aufsatz ohne Zwischentitel erschien auch in: K. Rahner, *Sendung und Gnade*, 89–96, mit dem veränderten Titel »Zur Ontologie des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft«. Vgl. auch ders., *Gefahren im heutigen Katholizismus*, 14 ff. – Zur Frage, inwiefern Rahner nach seiner frühen subjektphilosophisch gewendeten Ontologie durch seine formale Bestimmung des Seinsbegriffs als Beisichselbersein später einem intersubjektiven bzw. personal-dialogischen Verständnis des menschlichen Daseins entgegenzukommen suchte, vgl. M. Schulz, *Sein und Trinität*, 598–619.

ist die Erfahrung von Nähe, unaufdringlichem Walten, und es ist zugleich Ferne, Distanz des unsagbaren Geheimnisses, das wir Gott nennen, und zwar so, »daß Nähe und Abstand zu Gott im gleichen (nicht im umgekehrten) Maße wachsen, daß Gott dadurch seine Göttlichkeit an uns erweist, daß wir sind und werden«.[226] Diese Erfahrung wird als transzendentale bestimmt, insofern sie ein in aller innerweltlichen Erfahrung unmittelbar mitenthaltenes ›Widerfahrnis‹ empfängt, dessen anfanghaftes Mitgewusstsein im Fragen und Fragwürdigwerden aufbricht.[227] Aus dieser Grunderfahrung schöpft nun Rahner, dass das »Grundverhältnis von Gott und Geschöpf«[228] im Sinne eines ontologischen Axioms zu denken sei. Es könnte unter einem solchen Axiom eine Weise anfänglichen Sagens dessen verstanden werden, was eben anfänglich Sein (die »Wirklichkeit« bei Rahner) zu denken gibt, und zwar insoweit es von ihm selbst her offenkundig west (und daher nicht beweisbar ist noch eines Beweises bedarf). Dieser Anfang des Denkens ist nicht mit dem, womit wir im Denken faktisch-chronologisch beginnen, zu verwechseln, sondern eröffnet den Verstehenshorizont im Ganzen und im Grunde. Auf eine Grund-Formel gebracht, lautet dieser Anspruch an unser anfängliches Denken: »Die radikale Abhängigkeit von ihm [Gott] wächst nicht in umgekehrter, sondern in gleicher Proportion mit einem wahrhaftigen Selbstand vor ihm.«[229]

Was Rahner hier als das »formale Grundverhältnis zwischen Gott und Welt« anspricht, ist ihm eben »das Axiom für alles Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf«,[230] die »Grundwahrheit des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses (die mindestens faktisch keine außerchristliche Philosophie erreicht hat)«,[231] ja »das christliche Grundgesetz«,[232] »das für alle Theologie in ihren Einzelfragen Richtmaß sein könnte«.[233] So sehr es Rahners Anliegen ist, nicht hinter die neuzeitlich transzendental-anthropologische Wende der Subjektphilosophie zurückzufallen, so ist es keineswegs ein beschränkt-transzendentalphilosophisches, bei dem sich das autonome Subjekt der transzendentalen Urerfahrung verschließt. Rahner setzt sich hier

226 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 29, Anm. 1.
227 Vgl. E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, hier besonders »Die transzendentale Erfahrung der Kreatürlichkeit«, 193–202.
228 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 29.
229 A. a. O., 183.
230 A. a. O., Bd. 4, 151.
231 A. a. O., Bd. 1, 183.
232 A. a. O., 29, Anm. 1. Siehe auch oben 4. Kap., 3.5.2. Rahners ›Grundgesetz‹ kann als Abwandlung und aktuelle Weiterführung von Przywaras lateranensischer Analogieformel verstanden werden, die er zwar nicht als philosophische bezeichnet, die aber doch gleichfalls auf eine *reductio in mysterium*, eine Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Geheimnis zielt.
233 Ebd.

in seiner Rezeption der Transzendentalphilosophie ausdrücklich von Descartes, Kant, dem Deutschen Idealismus (einschließlich seiner Gegner), der Phänomenologie, Existenzphilosophie und auch der Fundamentalontologie ab.[234] Eine angemessene Rahner-Interpretation sollte die Selbstaussagen über das, was er als Axiom, Grundwahrheit, Grundgesetz und Richtmaß für eben alle Einzelfragen christlicher Philosophie und Theologie angibt, beherzigen, denn darin gibt er uns selbst den Schlüssel für sein Denken in die Hand, und das selbst noch dann, wollte man nachweisen oder unterstellen, er habe sich darin missverstanden.

Ganz im Gegensatz zu *Schelling* geht Rahner – später immer deutlicher – von der eigenen Kreaturerfahrung anstelle einer transzendentalen Deduktion aus. Das absolute und verborgen bleibende Geheimnis kann nie ontotheologisch das klar Erkannte sein, in dem alles andere zu begreifen wäre. Auch interpretiert er das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis gemäß dem integralen Erfahrungsduktus seines Denkens. Was nach Rahner das Richtmaß sein könnte, ist »Gott als der immer größere Gott, der in eine von der Welt her entworfene Formel nie eingeht (›Deus semper maior‹ […]), zu dem als solchem die Welt immer offen ist, ohne ihn von sich aus in dieser Offenheit einfangen zu können; die Welt, die als von Gottes freier Liebe geschaffene auch vor Gott und ihm gegenüber trotz ihrer radikalen Endlichkeit und Kontingenz keine bloße Negativität ist (so daß hier schon ein Wall gegen die in der reinen Ontologie immer drohende Gefahr aufzuwerfen ist, das endliche Seiende als bloße ›Limitation‹ eines reinen Seins aufzufassen, womit eine wirklich ewige Gültigkeit der Welt vor Gott nicht mehr vereinbar ist).«[235]

Rahner unterläuft mit seinem Richtmaß (wohl im Anschluss an *Schelling*) die alternative Disjunktion von Gott und Geschöpf, insofern er annimmt, dass radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden im gleichen Maß miteinander wachsen. Wird das Maß umgekehrt, so gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder setzt man das von Gott abhängige Endliche und Begrenzte herab bzw. hebt es in ihm kurzschlüssig-pantheistisch auf oder aber man besetzt im »Gegenschlag« (über eine die Schöpfung vom Welthersteller völlig lösende deistische) die atheistische Position, welche sich gegen jede Totalabhängigkeit und dementsprechende Unmündigkeit wehrt. Offenkundig wird das, was man gewöhnlich und zu Recht unter Abhängigkeit versteht, hier äquivok umgedeutet, wenn es das absolut Abhängige »im gleichen Maße als Begründetes bei sich hält und in seine Eigen-

---

234 Vgl. a. a. O., Bd. 8, 56.
235 A. a. O., Bd. 1, 29, Anm. 1.

heit entläßt«.[236] Damit werden die transzendentale Kreaturerfahrung der Totalabhängigkeit und die innerweltliche Abhängigkeitserfahrung auseinandergehalten: »In unserer menschlichen Erfahrung ist es ja so, daß etwas, je mehr es von uns abhängig ist, um so weniger von uns verschieden ist, um so weniger eigene Wirklichkeit und Selbstand hat. Im kategorialen Bereich wachsen radikale Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache und Eigen- und Selbstand des Verursachten im umgekehrten Maße.«[237] Abhängigkeit wird für die Schöpfung Gottes völlig anders verstanden, denn hier gilt: »Wir und die Seienden unserer Welt sind wirklich und wahrhaft und von Gott verschieden nicht obwohl, sondern weil wir von Gott und nicht von irgend jemand anderem gesetzt sind.«[238]

Subsumiert man, um der formallogischen Klarheit willen, den Schöpfungsbegriff unter den allgemeinen Begriff der Ursächlichkeit, dann zeigt sich, dass »der Schöpfungsakt Gottes nicht einfach als eine höchste Aufgipfelung der innerweltlichen Ursächlichkeit gedacht werden kann«, denn eine transeunte (über die Ursache hinausreichende) effiziente Kausalität, wie wir sie aus der Erfahrung des Werdens einer Ursache kennen, setzt eine die Ursache tragende Materialität und das Ausbreitungsmedium (ein »leidendes Objekt«) des ihren Vollzug Aufnehmenden voraus.[239] Nicht nur die Wirkung ist von der Ursache abhängig, sondern auch die Ursache von der Wirkung, »weil sie diese Ursache selber nicht sein kann, ohne das Bewirkte zu bewirken«, während Gott als einzigartige Ursache kein »Moment *innerhalb* unseres kategorialen Erfahrungsbereichs« ist.[240] Dazu kommt: »Je höher eine innerweltliche Ursächlichkeit seinsmäßig ist, um so mehr wird sie immanenter Selbstvollzug, um so weniger ist sie ein verlierendes Fallenlassen des Hervorgebrachten, eine Abgabe der Wirkung an das andere.« In diesem Sinne kommt auch eine immanente effiziente Kausalität innerweltlicher Art nicht infrage: »Die Welt ist also weder die Voraussetzung einer transeunten noch das innere Moment einer immanenten Ursächlichkeit.«[241]

Zusammenfassend kann also gesagt werden: »Die schöpferische Kausalität Gottes unterscheidet sich […] von der innerweltlichen Ursächlichkeit der Geschöpfe nicht nur durch die radikalere und bleibende Abhängigkeit des Verursachten, sondern umgekehrt auch ebensosehr dadurch, daß die göttliche Ursächlichkeit dem

236 K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 26: *Grundkurs des Glaubens*, 80.
237 Ebd.
238 Ebd.
239 A. a. O., Bd. 8: *Der Mensch in der Schöpfung*, 50 f.
240 A. a. O., Bd. 26: *Grundkurs des Glaubens*, 80.
241 A. a. O., Bd. 8: *Der Mensch in der Schöpfung*, 51.

Verursachten eine größere Eigenständigkeit zu geben imstande ist, als dies eine geschöpfliche Ursache gegenüber ihrer Wirkung tut. In der göttlichen Ursächlichkeit sind radikale Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Geschaffenen letztlich nicht sich ausschließende Gegensätze, sondern zwei im gleichen Maße wachsende Seiten des einen und einmaligen Verhältnisses des Geschaffenen zu Gott.«[242]

Schöpfung wird als Setzung des radikal von Gott Verschiedenen und Abhängigen gedacht. Das in Abhängigkeit Gesetzte »muß von Gott freigesetzt sein«.[243] Geschaffenheit der Welt meint »dauerndes Sich-selbst-zugeschickt-Werden aus der freien Setzung des personalen Gottes«.[244] Aufgrund hier nicht zu erörternder Aussagen aus dem Gesamtwerk Rahners wird man ihm kaum unterstellen können, dass er im Gewand dieser geistmetaphysischen Diktion der Idee einer willentlichen Setzung durch das transzendentale Ich oder einer intentional-vergegenständlichten Objektsetzung sich gegen ein personales Verständnis der Schöpfung sperrt. Doch taugt die paradoxe Formulierung totaler und absolut abhängig bleibender Freisetzung höchstens dazu, irgendeine »Eigenständigkeit« und »echte Wirklichkeit« des von Gott Herkünftigen anzuzeigen, kaum aber wird sie seinem offenkundigen Grundanliegen gerecht, die erfahrbare Anwesenheit einer zu ureigenem Sein (Durchsichselbstsein des Seienden, nicht bloß Seiendsein!) frei-gebenden Liebe zu bezeugen.

Der Abhängigkeitsgedanke kollidiert also bei Rahner auch immer noch mit der Freiheit, was nicht eine bloße Frage der Ausdrucksweise, sondern eine existenziell betroffen machende Problematik ist. Totale Abhängigkeit insinuiert einen theokratischen Schöpfer nach dem Modell weltlicher Despoten oder Tyrannen. Radikale Theokratie weckt zu Recht ein Unbehagen, wenn dem abhängigen Geschöpf noch ein Freiheitsraum zugestanden wird, in dem es sich selbst Gott entgegensetzen könnte. Abhängigkeit steigert sich noch bis zur Unerträglichkeit, wo auf die Unvollkommenheit des Geschöpfs und das Schuldigsein vor Gott rekurriert wird. In radikaler Abhängigkeit wäre dieses Geschöpf gewissermaßen ›psychisch‹ erpresst, untertänigst ›Ja‹ sagen zu müssen, und es wäre dadurch um seine Freiheit zum ›Nein‹ sagen gebracht, die zur fiktiven Größe wird. Die Idee eines zum ›Ja‹ Erpresstseins durch einen gewalttätigen Gott, der Freiheit nur bis auf Widerruf gestattet, weil er im Grunde Abhängige will, und der für die ›Nein‹-Sager vorsorglich eine Hölle

242 A. a. O., 52.

243 A. a. O., Bd. 26: *Grundkurs des Glaubens*, 79; vgl. 80: »Gott setzt selbst das Gesetzte und seinen Unterschied von ihm selbst. Aber eben dadurch, daß Gott das Gesetzte und dessen Unterschied von ihm selbst setzt, ist das Gesetzte von Gott verschiedene, echte Wirklichkeit und kein bloßer Schein, hinter dem sich Gott und seine eigene Wirklichkeit verbergen.«

244 A. a. O., 86.

schafft, entspringt dem anthropomorphen Bild eines ungöttlichen Gottes. Es gehört zum Inventar der Höllen, die sich der Mensch selbst erschafft. Aber auch umgekehrt kann die Freiheit als Aufgabe, Eigeninitiative zu übernehmen, beängstigend und bedrohlich empfunden werden. Sie wird unter Umständen nicht als Gabe und Würde, sondern als Verhängnis erfahren, sodass die Preisgabe der Mündigkeit durch Flucht in hörige Anhänglichkeit und irrationale Unterwerfung einen Ausweg verspricht. *Jean-Paul Sartre* hat wie kein anderer die ontologische Problematik von totaler Abhängigkeit als vergegenständlichende Schöpfungstat Gottes und menschlicher Freiheit in radikaler Unabhängigkeit als unvereinbare Zwiespältigkeit des Daseins selbst phänomennah erschlossen.

4 Phänomenologische Ontologie und atheistische Umkehrung der Ontotheologie bei Jean-Paul Sartre

Sartre gehört zu den Klassikern des modernen Atheismus. Mit Blick auf sein Werk sei eine gewiss fragwürdige, weil etikettierende Behauptung gewagt: Er führt die antiidealistische Philosophie der Jung- und Linkshegelianer, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts (mit Ausnahme des Marxismus) zu verlieren scheint, auf höchstem Niveau fort. Dafür sprechen mehrere Argumente. Vor allem überträgt er das der Seinslogik *Hegels* entliehene Inventar seiner *Grundbegriffe* (An-sich-sein, Für-sich- und Für-Andere-sein, Negation) auf das kontingente menschliche Subjekt, wobei er auch Hegels ontotheologischen Grundgedanken in Gestalt atheistischer Umkehrung beibehält. Wenigstens noch in seinem ersten Hauptwerk »Das Sein und das Nichts« erhebt er die *Idee* Gottes zu einem für die Realisierung menschlicher Existenz notwendigen, wenngleich unerreichbaren *Ideal*.[1] Auch wenn er gegen Ende seines Lebens dieses ontologische oder genauer ›meta-physische‹ Ideal für »falsch« erklärt,[2] hält er lange Zeit an ihm als einer anarchistisch-marxistischen und ganz zuletzt noch messianischen Endzeiterwartung fest.

Sartres Philosophie der freien Subjektivität knüpft besonders am »*unglücklichen*«, d. h. am »*in sich entzweiten* Bewußtsein« der ›Phänomenologie des Geistes‹ an, das Hegel als Stadium im Werden des noch subjektiven Geistes beschrieben hat. *Jean Wahl* fungierte diesbezüglich als Vermittler, insofern er die umfassende Bedeutung dieser Idee für das Hegelverständnis herausgearbeitet hat:[3] Für jegliches Bewusstsein in allen Entwicklungsstadien, -stufen und -gestalten gilt, dass es als entzweites, unaufgehobenes und in sich zerrissenes Bewusstsein unendlichen Schmerz durchleiden muss. Sartre besteht darauf, dass das menschliche Dasein der (derzeit) vergebliche Versuch einer Aufhebung, Vermittlung oder Versöhnung dieser Entzweiung mithilfe der nicht zu verwirklichenden Idee des ›absoluten Geistes‹ ist. Dieses tragische Ergebnis ist nicht einfach als Folge pessimistischer oder depressiver Verstimmung wegzuerklären, da es systemkonsistent überzeugend begründbar ist.

Im umstrittenen Gespräch mit *Benny Lévy* – wenige Wochen vor Sartres Tod am 15. April 1980 – sucht Sartre den Widerspruch von Hoffnungslosigkeit (Ver-

---

1 Vgl. die sorgfältige und kritische Auseinandersetzung mit dem vormarxistischen Sartre aus pointiert hegelscher Sicht von K. Hartmann, *Die Philosophie J.-P. Sartres*; darin besonders seine Habilitationsschrift *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* von 1963 und ders., *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*.

2 R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, dort Anhang: »Anarchie und Moral: Interview mit J.-P. Sartre», 365–370, hier 370.

3 Vgl. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 15 f., 19 f., 114 f.

zweiflung) aufgrund unseres wesentlichen Scheiterns angesichts eines zukünftigen *transzendenten und absoluten* Handlungszieles einerseits und der Hoffnung auf Realisierbarkeit dieses Zieles andererseits auszugleichen.[4] Er will in seiner früheren »Hoffnungslosigkeit nur eine klare Einschätzung dessen, was das Menschsein ausmacht«, gesehen haben. Später rückt für ihn das Scheitern als wesentliches Verfehlen des Daseins nur deutlicher in neue Zusammenhänge: Unser Handeln kann »nicht seinem Prinzip nach zum absoluten und sicheren Scheitern verurteilt sein«, weil es mit einer »in der Natur des Handelns selbst« liegenden Hoffnung auf die Realisierung eines transzendenten und absoluten Ziels des Menschseins in der geschichtlichen Zukunft verbunden ist.[5] Unser Handeln »muss sich uns immer in einer Realisierung des als zukünftig gesetzten Zieles darstellen«. Die Idee eines absolut realisierbaren Zieles wird nicht zurückgenommen, sondern als Bedingung der Möglichkeit praktischer Zielsetzungen nur relativiert, bleibt doch die Hoffnung, dass partiell vieles gelingen und anderen zugutekommen wird. So will Sartre im Rückblick auf sein Gesamtwerk trotz aller Widersprüche in seinem Denken »immer auf einer kontinuierlichen Linie geblieben sein« – also kein Widerruf.[6]

Auch der für Hegel so wichtige Grundgedanke *Fichtes* einer Entfaltung der Subjektivität in dialektischer Konstituierung der Gegenstände aus dem Ich durch Setzung der Welt als Nicht-Ich, erfährt bei Sartre – nicht unähnlich wie bei *Feuerbach* – eine radikal *umgekehrte* Interpretation, aber nicht durch die basale Abhängigkeit des Menschen von der Natur, sondern durch die Entdeckung des unabhängigen Widerstandes der Welt (des *An-sich-Seienden*) gegen das Ich.[7] Dadurch findet sich das Ich gegenüber seinem Anderen, das nicht Ich ist, in einer paradoxen Situation vor, *ist* doch das Ich Sartres für sich eben nur das, was es *nicht* ist, und daher *nicht*, was es ist: *nicht* das An-sich-Seiende, nicht die Welt der Objekte. Dieses den Selbstvollzug mitkonstituierende und doch ihm entgegenstehende Andere, das Nicht-Ich oder An-sich-Seiende, hat daher im Gegensatz zu Fichte einen gewissen Vorrang vor der Subjektivität (marxistisch: das Sein vor dem Bewusstsein). Jedoch ist dieses Andere im Unterschied zu Feuerbach kein im Dialog gegenwärtiges Du, sondern ein Neutrum, ein anonymes ›Es‹.

4 Vgl. J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, 7–12, 21 f.

5 Der naheliegenden Vermutung, dass diese Generalisierung der transzendierenden Handlungsstruktur für alle Zukunft, die nicht (wie etwa bei E. Bloch) aus fernen, sich uns zusprechenden und *erfahrbaren* Möglichkeiten dessen, was noch nicht ist, schöpft, einer optimistischen Verstimmung im Weltverhältnis entspricht, kann hier nicht nachgegangen werden.

6 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 12.

7 Vgl. dazu L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 173 ff.

Was Sartre mit der linkshegelianischen Tradition noch weiter verbindet, ist die Abkehr von der spekulativen Philosophie Hegels bzw. der idealistischen Erkenntnismetaphysik durch Verwirklichung, durch Gewinnen des Wirklichkeitsbezugs als Praktischwerden der Philosophie. Seine Philosophie ist Philosophie der Freiheit, ja der »Befreiung« in einer noch einzuschränkenden Hinsicht.[8] Auf dieser Linie liegt die vom Existieren des An-sich-Seienden sich unterscheidende *Existenz* des menschlichen Für-sich-seins, die *existenzielle* Praxis, um die es Sartre geht. Sein späteres Engagement für verschiedene Marxismen bestätigt nur diese Zuordnung zur Bewegung der hegelschen Linken. Mit Recht konnte zudem hervorgehoben werden, dass *Søren Kierkegaards* Philosophie der ethisch-religiös *existierenden* Subjektivität der/des »Einzelnen« im Umfeld der hegelschen Linken zu verstehen ist.[9] Und insbesondere an sie schließt sich alle Existenzphilosophie und mit ihr auch Sartres »Existenzialismus« an.[10]

Das Gesagte rechtfertigt, Sartre in die ohnedies bescheidene Auswahl hochrangig atheistischer Positionen des vorliegenden Bandes aufzunehmen. Gegenstand der Untersuchung sind nicht seine kubanischen, stalinistischen und maoistischen Verirrungen, die ihn zum abschreckenden Beispiel eines amoralischen ›Atheisten‹ und bürgerlichen Moralschrecks gemacht haben. Wir verdanken vielmehr besonders dem frühen Sartre eine ernst zu nehmende Zuspitzung der Problematik des Seins- sowie des Gottesverständnisses *im Raume der Metaphysik*. Man kann bei ihm im Einklang mit der linkshegelianischen Bewegung eine weitere Stoßrichtung gegen die *scotistische Metaphysik* erwarten, was sich auch durch Sartres kritische Husserl-Rezeption bewahrheiten wird. Insgesamt versteht Sartre seinen Atheismus ontologisch und metaphysisch in pointierter Weise als kritische und existenzielle Reaktion auf die Problematik eines geläufigen Schöpfungsverständnisses im Horizont ontotheologischen Sichausdenkens eines Gottes und erscheint deshalb geeignet, für un-

8 Vgl. R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*; H. Schelkshorn, *Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres*.

9 Vgl. J. Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, 107–123.

10 Zu Sartres Verhältnis zu S. Kierkegaard vgl. B.-H. Lévys großes ideengeschichtliches Werk *Sartre: Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, dort besonders 538, 541 f. Vgl. auch J.-P. Sartre, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 3: *Das Sein und das Nichts* (= SN), 435. Die Seitenzahlen am Rand der deutschen Fassung verweisen auf die französische Originalausgabe. Aus dieser werden zum besseren Verständnis in runde Klammern gesetzte Ausdrücke in den deutschen Text eingefügt. Hier 435: Gegen Hegels Aufhebung der Herr-Knecht-Dialektik in die abstrakte Wahrheit eines allgemeinen Selbstbewusstseins führt Sartre Kierkegaard ins Feld, »der die Ansprüche des Individuums als solchem vertritt. Das Individuum verlangt seine Erfüllung als Individuum, die Anerkennung seines konkreten Seins und nicht das objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen [System-]Struktur.«

ser Vorhaben die angeschnittene Dialektik von Selbstständigkeit (Freiheit als Selbstschöpfung) und radikaler Abhängigkeit weiter zu beleuchten. Und auch hier erweist sich Sartre wie die meisten Linkshegelianer durch die Dialektik von »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins« in *Hegels* »Phänomenologie des Geistes« inspiriert. Doch radikalisiert der frühe Sartre darüber hinaus die bis in die Renaissance zurückreichende Idee der Freiheit als »entfesselte Selbstkreation« im Gegensatz zur Idee *rationaler* Selbstbestimmung, die als »Spezifikum der europäischen Moderne« gelten kann.[11] Um nun Sartres eigentümliche atheistische »Ontotheologie« (4.2) kritisch zu würdigen, sei eine kurze Relektüre seiner phänomenologischen Ontologie (4.1) vorangestellt.

4.1 *Phänomenologische Ontologie bei Sartre*

»*Der Existentialismus ist ein Humanismus*«, d.h., der Mensch steht maßgebend im Zentrum des Seins alles Seienden, und zwar so, dass die individuelle Subjektivität des Menschen, das *cogito*, Ausgangspunkt (*point de départ*) und »absolute Wahrheit« ist.[12] Insofern der Mensch sich selbst schöpferisch *erfinden*, ja sein Wesen und seine Moral selbst *kreieren* muss, geht Sartre nicht von einem Wesensbegriff oder einer Idee eines menschlichen Wesens aus, die es als Ordnungsprinzip für das individuelle und gesellschaftliche Leben als definitives Proprium auszeichnet und dessen Größe und Würde begründen soll. Der Existenzialismus ist eben nur »ein [*une*]« Humanismus unter vielen anderen, denen gegenüber Sartre (›postmodern‹) als

---

11 Vgl. H. Schelkshorn, *Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation?*, 156: »Das Spezifikum der europäischen Moderne liegt in der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation, die neue Lebensformen experimentell erprobt, radikale Brüche mit jahrtausendealten Moralvorstellungen bewußt riskiert, und zwar nicht aus der Erwartung, auf diesem Wege eine vernünftigere Lebensform zu finden, sondern schlicht aus der Obsession der Entdeckung neuer, anderer Seinsmöglichkeiten menschlichen Lebens.« Ders., *Entgrenzungen*: »Entgrenzung der menschlichen Natur durch die Idee der Selbstkreation in Pico dela Mirandolas *Oratio de hominis dignitate*«, 163–205; ders., *Ein melancholisches Spiel der Masken – über Foucault, die Moderne und die Religion*; Schelkshorn zeigt hier (75), dass M. Foucault in seiner kritischen Einschätzung *Sartres* dessen Konzept der Selbstkreation für nicht radikal genug hält, da er noch in Fragen der Eigentlichkeit (*authenticité*) im Gegensatz zur Unaufrichtigkeit (*la mauvaise foi*) und des Seins für Andere einer fest umrissenen Natur des Menschen und somit den Restbeständen eines essenzialistischen Denkens verhaftet ist.

12 J.-P. Sartre, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (= EH), 165; vgl. 150 f.

entschiedener Vertreter theoretischer Antihumanismen erscheinen kann.[13] Wenn er ihn doch für einen Humanismus hält, dann für die einzig mögliche Variante, weil existenzialistisches Denken zeigt, dass der Mensch in unabdingbarer Freiheit und absoluter Verantwortlichkeit für die ganze Welt existiert. Kann also nicht ein definitives Was-sein die Größe und Würde des Menschen begründen, so besitzt er dennoch die (wenigstens heute negativ formulierbare) *Würde*, dass er zu sich *befreit* und nicht zu einem bloßen Objekt herabgesetzt oder zum Rohstoff oder Mittel zum Zweck benutzt werden darf.[14] Der Gedanke positiv gewendet besagt, dass der totale Mensch, der Mensch für den Menschen, das sittliche Eschaton ist. Dieser offene Ansatz, dass der Mensch »kein apriorisches Wesen« ist, »das, was der Mensch ist, noch gar nicht feststeht«, radikalisiert sich für Sartre am Ende in einem Begriff des »Humanismus«, der »zu unserer Zeit gar nicht möglich« ist. Doch bewegen wir uns als »Untermenschen«, die wir sind (nicht nur die uns umgeben!), auf diesen Humanismus hin, da wir eine menschliche Seite, Prinzipien eines neuen Füreinanderexistierens, wie entwicklungsfähige Keime in uns bergen.[15]

Sartre zielt nicht darauf ab, »eine Anthropologie zu konstituieren«,[16] sondern eine *Ontologie*, die den Menschen aus seinem Verhältnis zum Sein, das ihm widerfährt, versteht. Der Ausgangspunkt seines Denkens, das cartesianische *cogito*, erschöpft sich nicht darin, dass ein ich-einsames Subjekt *alles* Seiende als Objekt auf sich zustellt, denn das *cogito* deckt sich nicht mit dem, was er dadurch unmittelbar erreicht: Der Mensch ist zwar Für-sich-*sein* (*être-pour-soi*), aber gleich ursprünglich im Blick des Anderen Für-Andere-sein (*être-pour-autrui*) und immer auf jenes *andere* Sein ausgerichtet, das er *nicht* ist, das für ihn das An-sich-sein (*être-en-soi*) ist. Dieses Worumwillen und Woraufhin er aus ist, ist für ihn nicht nur unhintergehbar vorgegeben, sondern absolut konstitutiv. In diesem Sinne geht es uns in jeder Situation und in all unseren Grundvollzügen immer darum, *zu sein*. Zu sein *mögen* wir; es ist uns danach so oder anders, wenn wir uns einer Sache oder Person annehmen: »Der ursprüngliche Entwurf eines Für-sich *kann nur auf sein Sein zielen* […]. Der Mensch ist grundlegend Seinsbegierde.«[17] Er ist Verlangen und Wunsch *zu sein*, aber zu sein,

---

13 Näheres dazu bei B.-H. Lévy, *Sartre*, der ausufernd, wenn auch differenziert, die Auffassung vertritt, dass der Existenzialismus ein Antihumanismus ist: 213–258. Das stichhaltigste Argument, das dafür spricht, dürfte die Auflösung des kompakten Subjekts durch eine aktualistische Bewusstseinstheorie sein.

14 J.-P. Sartre, EH, 146, 175 f.; vgl. auch J.-P. Sartre, SN, 169.

15 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 22–25.

16 J.-P. Sartre, SN, 506.

17 J.-P. Sartre, SN, 969 f. Die Übersetzung von *désir* mit ›Begierde‹ weist in die Richtung des Bedürfens (*besoin*). Aber es geht nicht um ein höheres oder grundlegendes Bedürfnis, sondern um alles

was er (noch) *nicht* ist. *Désir d'être* steht hier paradigmatisch für das Umfassendere: Der Mensch entwirft sein Sein selbst, er ist »*Seinsentwurf*« (*le projet d'être*). Durch seinen Entwurf enthüllt und bestimmt er sich selbst, seine *Existenz*, in erfinderischer *Freiheit*. Verlangen, Wunsch, Wille oder Gedanke sind in der Reflexion abstrakte Entitäten, konkret haben sie Anteil an der ständigen Produktion seiner selbst durch Arbeit, Tat, Geste, durch die verschiedenen Objektivationen des Subjekts. Diese »Praxis, das ist unsere eigene Struktur«: Wille, Wunsch, Leidenschaften, Gedanken »sind stets *außer sich hin auf*… Das aber nennen wir Existenz.«[18] Die angeführten Grundworte dieses Denkens sagen auf verschiedene Weise dasselbe: *Existenz*, sich entwerfender *Entwurf*, unablässige *Transzendenz* in objektivierender Überschreitung der jeweiligen Situation, *Freiheit* der Wahl und *Praxis*.

An dieser im ersten Hauptwerk Sartres »Das Sein und das Nichts« dargelegten Auffassung hat sich trotz der Wende zum Marxismus und Anarchismus nicht allzu viel geändert, existiert doch der Mensch auch dort als leibhaftig-materielles Wesen in *unmittelbarer* und sich selbst bestimmender Beziehung auf die gegebenen oder gesetzten materiellen Bedingungen, durch die er erst in seiner Totalität begreifbar ist und aufgrund derer *alles Sein den Vorrang vor dem Bewusstsein* hat. Aber in den mechanistischen Determinismen des historischen Materialismus à la *Engels* und in kommunistischen Systemen seiner Zeit hat der Mensch, wie Sartre das (nicht immer so eindeutig) sah, keinen Platz: »Der Marxismus wird zu einer unmenschlichen Anthropologie degenerieren, wenn er nicht den Menschen [in der Singularität seiner jeweiligen Existenz] als seine Grundlage reintegriert.«[19] Er bedarf daher des Existenzialismus.

Hervorgehoben sei, dass Sartre der antihumanistisch-materialistischen Weltanschauung den Verrat an Freiheit, aber nicht eine das Ontische verfälschende ›Ontologisierung‹ vorgeworfen hat,[20] suchte er doch ihrem Mangel gerade aus dem Fundus seiner phänomenologisch gegründeten Ontologie der Freiheit abzuhelfen. Das wird aus dem von vornherein phänomennah-praktischen Zug seines Philosophierens verständlich. Zwar hat es die Ontologie von »Das Sein und das Nichts« einzig und »allein mit dem, was ist«, mit dem Seienden (in seinem Sein), zu tun, wie Sartre in Übernahme der klassischen Definition sagt. Aber als Philosophie der Freiheit ist sie – trotz (oder vielmehr wegen!) ihrer ontologischen Ausrichtung – praktische, ›existenziell‹ aufrüttelnde Philosophie. Obgleich sie keine ausgearbeitete Ethik

das, was wir grundlegend *mögen*, *lieben*, *verlangen*, *wünschen* und *ersehnen*.

18 J.-P. Sartre, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 5: *Fragen der Methode*, 162.

19 Vgl. a. a. O., 187–194, hier 191.

20 Zum Vorwurf der ›Ontologisierung‹ gegenüber dem Marxismus siehe oben 236–244.

(Moralphilosophie) im Sinne einer speziellen Disziplin bieten will, ist sie durch und durch praktische, weil wert- und sinnbestimmende sowie handlungsanleitende Philosophie, sodass man ihr ein Nahverhältnis zu einer ›Fundamentalethik‹ bescheinigen kann. Sie erscheint gegenüber dem naturalistischen Fehlschluss immun, da sie selbst keine moralischen Vorschriften formuliert, aus ihren Indikativen keine Imperative ableitet, aber dennoch enthält sie als abschließenden Ausblick *»moralische Perspektiven«* und ist auf eine Ethik hin angelegt, deren Projekt Sartre bis zu seinem Tod in Anspruch genommen hat.[21] Sie ist Philosophie der existenziellen, politisch engagierten Praxis. Im Rückblick kann Sartres ganzes philosophisches Œuvre für ein moralphilosophisches gehalten werden. Es gipfelt in einem neuen moralischen Messianismus »der ethischen Existenz der Menschen füreinander«[22] in (noch nur maskulin-revolutionärer) »Brüderlichkeit« (*fraternité*), der eine messianische »Hoffnung« entspricht und die den Versuchungen zur Hoffnungslosigkeit trotzt.[23] »Ziel« (zu realisierende radikale Intentionssetzung) der Revolutionäre ist die »Abschaffung der gegenwärtigen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch eine gerechtere Gesellschaft, in der die Menschen gute Beziehungen zueinander werden haben können. […] diese Idee der Ethik als letzter Zweck der Revolution lässt sich durch eine Art Messianismus wirklich denken.«[24]

4.1.1 *Das An-sich-sein*

a) Vom Seinsphänomen zur Existenz als grundloser Grund

Sartres frühe Ontologie ist hier nicht im Detail nachzuzeichnen. Dennoch scheint es mir nötig, einige Weggabelungen ihres Ansatzes ausgehend vom *Sein des Ansich* zu markieren. Denn hier, in der Ontologie, fallen Grundentscheidungen für das einer theologischen Philosophie Mögliche und Unmögliche. Schon wie Sartre die Idee des *Phänomens* aufgreift, ist höchst bedenkenswert. Er hebt an mit *Nietzsches* antiplatonistischer Abweisung der Zweiheit von Sinneswelt und intelligibler

---

21 J.-P. Sartre, SN, 1068–1072. Vgl. dazu einschlägig H. Schelkshorn, *Eine Moral der Befreiung?*. Wenn Sartre in SN Heideggers »Sein und Zeit« als nicht objektivierende Ontologie rezipiert, ist zu bedenken, dass dieses Werk als »ursprüngliche Ethik« im Unterschied zur philosophischen Spezialdisziplin ›Ethik‹ verstanden werden und dazu einen Impuls geben konnte. Siehe Verf., *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers »Sein und Zeit«*.

22 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 68.

23 A. a. O., 67 ff.

24 A. a. O., 69.

Welt, diesem metaphysischen Wahn (»*illusion*«) der »Hinterweltler«.[25] Als deren Repräsentant figuriert ihm auch *Kant* aufgrund der Zweiteilung der »Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«, wobei übergangen wird, dass das *Ding an sich* für Kant *im Grunde* kein anderes Seiendes ist als die *Erscheinung* selbst.[26] Die Erscheinung *zeigt* jedenfalls für Sartre nicht ein Ding an sich an, »was hinter ihr wäre«, »ein verborgenes Reales«, ein Noumenon, daher ist der Dualismus von Schein und »Sein des Existierenden«, von Relativem und Absolutem, unberechtigt.[27] Die Erscheinung ist nicht relativ auf ein an sich verborgenes Sein dahinter, sondern absolut das, »was es ist, […] denn es enthüllt sich, *wie* es ist«.[28] Das Phänomen ist im Sinne der Phänomenologie »das, was sich manifestiert«,[29] es ist »*absolut sich selbst anzeigend* (*absolument indicatif de lui-même*)«.[30]

Sich-selbst-Zeigendes ›ist‹; es ist Seiendes, das existiert, das so und so vorkommt, und somit Existierendes. Dessen Sein »ist genau das, als was es *erscheint*«.[31] Damit werden nicht Sein und Erscheinung einfach gleichgesetzt, sondern vielmehr unterscheidet Sartre zwischen dem Phänomen »Sein« (dem »Seinsphänomen«) und dem Sein des Phänomens. Diese wichtige ontologische Unterscheidung, welche die ontologische Differenz von Sein und Seienden Heideggers nachzubilden scheint, sei nun verdeutlicht. Das wird jedoch erschwert durch einen verwirrenden Umstand, auf den der Mitübersetzer *Traugott König* hingewiesen hat:[32] Sartre verwendet *être* sowohl für »Sein« also auch für »Seiendes«, und in diesem Sinne gibt es »keine Differenzierung zwischen ›Sein‹ und ›Seiendem‹«. Ist nicht, was sich manifestiert, das Phänomen, ebenso »Seiendes« wie »Sein«? Phänomen und Seiendes bzw. Phänomen und Sein *sind* gewissermaßen dasselbe. Verwischt Sartre damit nicht, dass das Existierende, beispielsweise ein Vorhandenes wie *dieser* Tisch da, sich phänomenal als Seiendes darstellt, das sich in seinem Sein, im Tisch-sein dieses Tisches, zeigt?

25 J.-P. Sartre, SN, 10. Zu beachten ist die unterschwellig (anti-)theologische Stoßrichtung dieser Zitation. Vgl. F. Nietzsche, KGW VI/1: *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil: *Von den Hinterweltlern*, 31–34: Die Welt ist nicht »eines leidenden und zerquälten Gottes Werk«, vielmehr ist der krankhafte Glaube an »entmenschte, unmenschliche« »Hinterwelten« nichts als »Menschenwerk«. Das »Ding an sich« ist der eigene, der der Erde zugehörige Leib.

26 J.-P. Sartre, SN, 10; vgl. 1089. – Ding an sich und Erscheinung sind ja bei *Kant* nicht getrennt, sondern drücken nur »eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt« aus, sei es als Korrelat für den göttlichen oder für den menschlichen Verstand: Kants *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe, Bd. 22: Handschriftlicher Nachlass, Bd. 9, 26; vgl. 43.

27 J.-P. Sartre, SN, 10.

28 A. a. O., 11..

29 A. a. O., 14.

30 A. a. O., 11.

31 A. a. O., 10.

32 Vgl. a. a. O., 1120 f.

Um diese Frage zu beantworten, muss geklärt werden, ob und wie Sartre zwischen dem Sein und dem Seienden ontologisch unterscheidet.

Er sagt ausdrücklich, das Seinsphänomen (*le phénomène d'être*) bzw. das phänomenale Sein (*l'être phénoménal*) »manifestiert sein Wesen (*essence*) ebenso wie seine Existenz«.[33] Hier ist offenkundig das Seiende gemeint, das sich an ihm selbst in seinem Was-sein und Dass-sein zeigt. Das hier zur Sprache gebrachte Seinsverständnis eines Wesen und Existenz manifestierenden Phänomens lässt sich besser verstehen, wenn wir uns an den ontologiegeschichtlichen Horizont der Bestimmung des Seienden als sinnlicher Erscheinung erinnern. Auch wenn Sartre das nicht beabsichtigt, denkt er in »Das Sein und das Nichts« und »Der Existentialismus ist ein Humanismus« in den Bahnen metaphysischer Seinsbestimmungen, deren Herkunft ungeklärt bleibt.[34] In einem Hauptstrom scholastischer Metaphysik konstituieren *esse existentiae* und *esse essentiae* das Seiende oder sind formal unterscheidbare, am Seienden ablesbare Aspekte, die in ihrem nicht notwendigen Zusammentreten das *Sein des Seienden* bestimmen. Aufgrund dieser angeblichen ›Urdifferenz‹ im Sein selbst wurde jeweils Seiendes kontingent konstituiert gedacht. Damit war *eine Art* von ›ontologischer Differenz‹ konzipiert, wobei das tragende Sein des Seienden, in seinem inneren Verhältnis von Existenz (Dass-sein) und Essentia (Wesen, So-sein), eine *quaestio disputata* darstellte. Dieses Verständnis und diese Seins-Verhältnisse stehen bei Sartre neu zur Disposition und werden uns weiterhin zu denken geben.

Sartre scheint also durchaus eine Art von ›ontologischer Differenz‹ zwischen dem Seienden und dem dieses konstituierenden Sein angenommen zu haben, wenn er das »Seinsphänomen« (das Phänomen »Seiendes/Sein«) vom Sein *der* Phänomene[35] (das die Phänomene haben) unterscheidet. Der Unterschied besteht nicht in einer ontischen Verschiedenheit, sondern will ausdrücklich ontisch-ontologisch verstanden werden.[36] Beachtet man, dass die Differenz von lat. *dis-* (auseinander) und *ferre* (tragen, bringen) so viel besagt wie das Hervorbringen ›aus-ein-ander‹ (eines aus dem anderen und durch das andere), dann könnte diese Differenz einen vonei-

---

33 A. a. O., 11.

34 M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, *»Brief über den Humanismus«*, 328, hält die Fraglosigkeit dieser Unterscheidung von Existenz und Essenz innerhalb des Seins des Seienden für ein epochales »Zeichen der Vergessenheit des Seins«. Lapidar vereinfacht urteilt er: »Sartre spricht den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.«

35 *Le'être du phénoméne* ist hier ein Genitivus subiectivus.

36 Vgl. J.-P. Sartre, SN, 38.

nander untrennbaren Austrag von Sein und Seiendem besagen. Doch denkt Sartre das Sein dieser ontologischen Differenz nicht aus der offenen Weite des Anwesens von Anwesenden her,[37] sondern Anwesendes nur eingeengt, vom Existierenden her und, wie sich noch herausstellen wird, in radikaler Antithese zu *Husserls* Phänomenologie als ›Wesenslehre‹.

Inwieweit besteht nun ein Unterschied zwischen dem Sein, das die Phänomene haben, und dem Phänomen selbst? Das Phänomen selbst als Sein/Seiendes ist nicht »von gleicher Natur wie das Sein der Existierenden, die mir erscheinen«, die sich mir als die jeweiligen Seienden da enthüllen.[38] Nun ist die Seinsweise dieses Seins Existierender nur durch »Es *ist*« (il *est*) bestimmbar.[39] Das Sein wird als solches weder durch das Sosein des jeweiligen Entgegenstehenden verdeckt noch neben dessen Qualitäten enthüllt. »Die Qualität *ist das ganze Sein*, das sich in den Grenzen des ›es gibt‹ (*il y a*) enthüllt.«[40] Dieses qualitativ ›Unscheinbare‹, das dem Phänomen zukommt (das »Es *ist*« oder ›dass es ist‹), ist jeweils das, wodurch es überhaupt ein Seiendes *ist*, mag es so oder anders *sein*, konkret oder abstrakt verstanden werden. Es ist das bloße Existieren des Existierenden (des ›Dieses‹), die Existenz. Da aber etwas nur so existiert, wie es existiert (ein Sosein und Wesen zeigt), ist das Sein »das, was es ist«.[41]

Das Seiende als Existierendes kann also nicht ohne sein Sein existieren. Die Frage ist, wie das Seinsphänomen (das Phänomen als Seiendes) und das Sein des Phänomens (das es hat) zueinandergehören. Das Phänomen *ist*, »insofern es Erscheinen ist, das heißt, es zeigt sich auf der Grundlage des Seins an«.[42] Beispielsweise kann dieser Tisch da auf sein Phänomen-sein hin angeblickt werden, das einerseits ein Enthülltes, eine Erscheinung ist und andererseits »ein Sein [das Tischsein dieses Tisches] benötigt, auf dessen Grundlage es sich enthüllen könnte«.[43] An einer Stelle formuliert Sartre den Unterschied besonders markant: »Das Existierende ist Phänomen, das heißt, es zeigt sich selbst als organisierte Gesamtheit von Qualitäten an. Sich selbst [als Seiendes] und nicht sein Sein. Das Sein ist einfach die Bedingung jeder Enthüllung: es ist Sein-zum-Enthüllen und nicht enthülltes Sein [bzw. Seiendes].«[44] Das ›grundlegende‹ Sein *des* Phänomens kann nun als Sein *des*

37 Dazu siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 388 f., 391–438.
38 J.-P. Sartre, SN 14 f.
39 A. a. O., 44.
40 A. a. O., 348, 1032.
41 A. a. O., 44, 352.
42 A. a. O., 16 f.
43 A. a. O., 16.
44 Ebd.

Existierenden und somit als seine *Existenz* angesprochen werden. Ohne dieses Sein (das die Tradition *esse existentiae* nannte) könnte keine der Qualitäten eines Gegenstandes vorkommen, ist es doch »gleichermaßen das Sein von ihnen allen«.[45] Vorweg lässt sich vermuten, dass im Sein jener Seienden, die an sich, für sich und für andere sind, nicht nur, wie Sartre hervorhebt, völlig verschiedene Seinsbereiche oder -typen auszumachen sind,[46] sondern ein alle verbindender und gemeinsam grundlegender Sinn von Sein obwaltet, um dessen näheres Verständnis es nun hier in Abhebung vom Wesen geht.[47]

Was als Existierendes sich als »organisierte Gesamtheit von Qualitäten« zeigt, das Wesen, ist gleichfalls aus dem Phänomen (phänomenalen Sein) zu erheben. Wie (an sich) Existierendes nicht als »Ding-an-sich« hinter der Erscheinung liegt, so verbirgt die Erscheinung auch »nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen«, und zwar das Wesen eines Existierenden.[48] »Was das Sein der Erscheinung ausmacht, ist ja, daß sie erscheint«, ihr *Dass-sein* (Existieren, Bestehen, Vorhandensein). Doch vom Phänomen ist zu sagen, »daß es *ist*, wie es *erscheint*«, d. h., es existiert als *So-Seiendes*.[49] Sartre versteht Existenz (Dasssein) und Wesen (Sosein) nicht nur nicht als gleich ursprüngliche und gleich konstitutive Seinsgründe des Seienden; er bezieht vielmehr eine Gegenposition zu einer Tradition des essenzialistischen Vorranges des Wesens vor dem Sein (Seienden), indem er den Vorrang der Existenz vor der Essenz hervorkehrt.

Ist also Sein (Existenz) »die immer anwesende Grundlage des Existierenden«, das »überall in ihm« und doch »nirgendwo« als Seiendes vorhanden ist, da es kein Seiendes gibt, dessen Seinsweise (*la manière d'être*) nicht das Sein wäre, so ist das Existierende, insofern es als Seiendes sein Sein manifestiert, also das Seinsphänomen, der uns unmittelbar zugängliche Sinn (*le sens*) dieses Seins.[50] Wir erfassen jedoch an ihm das Wesen nur als das Phänomenal-Anblickhafte, als »Aspekt des Objekts«: »[…] das Objekt ist ganz und gar in diesem Aspekt und ganz und gar draußen« beim Sein. Der Aspekt zeigt sich selbst einerseits »als die Struktur der Erscheinung an«.[51] Das Wesen eines Existierenden »ist das manifeste Gesetz, das die Aufeinanderfolge seiner Erscheinungen leitet, es ist der Sinn (*raison*) der Reihenfolge« von Erscheinun-

45 A. a. O., 15.
46 Vgl. a. a. O., 39, 44, 84.
47 Vgl. a. a. O., 39.
48 A. a. O., 11.
49 A. a. O., 17.
50 A. a. O., 37 f.
51 A. a. O., 13.

gen.[52] Andererseits zeigt sich das Aspekthafte einer Totalität zugehörig, die nie erscheinen wird und erscheinen kann. Im Sichentziehen seiner Totalität offenbart sich das Phänomen selbst als »draußen«, als transzendent. (Hier meldet sich also schon etwas, das sich entzieht, »was prinzipiell nie gegeben sein wird, was sich in sukzessiven, flüchtigen Profilen darbietet«, ein ›Nichts‹,[53] das Sartre ausgehend vom Ich-Subjekt als Mangel deutet, das aber auch als sich offenbarendes Geheimnis des Seins verstehbar wäre.[54]) Erscheint das Sein eines Wesens, das existiert, nie in seiner Totalität, dann könnte man sagen, es erscheint zwar das Ganze (*totum*), jedoch nie zur Gänze (*sed non totaliter*). Unannehmbar ist hierbei für Sartre die essenzialistische Annahme von Wesenheiten (Ideen), die hinter der Erscheinung bzw. die ihr vorgängig als Erscheinungsgründe (*ante rem*) postuliert werden, denn das Wesen als totales So-sein eines existierenden Objekts ist letztlich nur das, was eine potenziell entworfene unendliche Reihe individueller Manifestationen zu manifestieren hätte.

Das So-sein des Existierenden kommt wie alles Existierende niemals erschöpfend zutage; es kommt nur als Erscheinung, die endlich ist, vor. Dabei fasst Sartre die Reihenfolge der Erscheinungen (objektiven Aspekte) nicht summativ auf, sondern konzipiert jeweils die synthetische Einheit ihrer Manifestationen (als Seinsweisen existierender Wesen!).[55] Das Sein (»Sein-zum-Enthüllen«) des Phänomens ist daher nicht phänomenalistisch auf das enthüllte Phänomen des Seins und erst recht nicht auf das Begrifflich-Allgemeine eines so-seienden Objekts reduzierbar. Das Sein des Phänomens (worin das Existierende Grund zum Existieren hat) *erscheint* so transphänomenal. Vielleicht kann man sagen: Vom Transphänomenalen haben wir Kenntnis, nicht weil es sich (am Leitfaden der *Idee* potenzieller *Unendlichkeit* der Folge von Erscheinungen) als *postulierte* Bedingung der Möglichkeit bewährt, sondern weil es sich stets überbordend von ihm selbst her als Seinsphänomen zeigt und uns trifft. Wir sind *von vornherein* absolut (d. h. in jeder Beziehung) in das Phänomen eingelassen, gehen mit ihm mit, machen es durch und erleiden es. Und gerade deswegen sind wir uns nicht endgültig seiner Tragweite bewusst.

b) Dramatische Enthüllung der Existenz im »Ekel«

Das ursprünglich Überwältigende dieses Durchbruchs zum Sein, oder besser: dieses Einbruchs des »Seins« in unser Bewusstsein, hat Sartre schon unabhängig von seiner späteren Auseinandersetzung mit Heidegger in seinem Tagebuchro-

52 A. a. O., 11.
53 A. a. O., 34 f.
54 Ebd.
55 Vgl. a. a. O., 11.

man »Der Ekel« dargestellt.[56] Er ist unter seinen philosophischen Romanen unbestritten sein Meisterwerk und unzweifelhaft ein Markstein in der Ontologiegeschichte. Diese Phänomenologie der Alltäglichkeit in Romanform enthüllt an den Dingen der Umgebung das mitunter blitzartige Betroffensein durch das Seinsphänomen im Anfall von Ekel. Sie gewinnt durch die von Sartre nachgelieferte Theorie der Emotionen noch an Bedeutung.[57] Emotionen oder Stimmungen (*tonalité affective*) wie Langeweile, Ekel und Angst sind Medien des *unmittelbaren* Zugangs zur Welt. Gegenüber einer Psychologie, welche die Emotionen (weltlos) isoliert und vom Bewusstsein abhebt, ist es ja das Bewusstsein selbst, das sich aufregt, da es emotionales Bewusstsein ist, das (intentional) bei der Welt anwesend ist und eine bestimmte Weise ist, sie sich anzueignen: In den Emotionen wird die Welt aus der jeweiligen Situation unreflektiert und spontan erlebt. In diesem emotionalen Weltbewusstsein verändert sich zwar nicht die Welt, aber wir verändern uns. Auch dort noch, wo wir durch irrational-magische Abwehr (etwa im Zorn, Ausweichen in Beliebigkeit) die Welt degradieren, modifizieren wir unser unmittelbares In-der-Welt-sein.

Die Tagebuchnotizen, die unter den Papieren des einsamen Romanhelden *Antoine Roquentin* gefunden werden, wenden sich in phänomenologischer Sachlichkeit »unscheinbaren Vorkommnissen« zu. Es sind ›die Sachen selbst‹, die ›hier und jetzt‹ in der Wahrnehmung originär gegebenen, die unter Vermeidung theoretischer Einordnung in ihren kleinsten Veränderungen zur Sprache kommen sollen. Eine Folge von Widerfahrnissen, welche die sichere und lückenlose Ordnung der Vernunft durch alltägliche Zufälligkeiten zum Einsturz bringen, hebt an mit einem flachen Kieselstein, den *Roquentin* übers Wasser hüpfen lassen will. »Der Stein, der am Ufer des Meeres zufällig daliegt und zufällig aufgehoben wird, erweist sich als Stein des Anstoßes. Sein Anstoß bringt in symbolischer Erfahrung die Welt zum Einsturz, die sichere Welt der Vernunft, der Wissenschaft, der Technik.«[58] Der Stein ist auf einer Seite trocken, auf der anderen Seite schleimig-feucht. Roquentin spreizt die Finger weit auseinander, die den Stein am Rand halten, um sich nicht zu beschmutzen. Ein süßlich-fader Ekel (*écœurement douceâtre*) geht vom Stein aus und geht auf die Hände über. Es bekundet sich etwas, das Roquentin anwidert und über das er

56 J.-P. Sartre, GWE, *Romane und Erzählungen*, Bd. 1: *Der Ekel* (*La nausée*, 1938); vgl. auch J.-P. Sartre, SN, 14. Der Roman ist als Einführung in Sartres Denken herausragend geeignet; vgl. die eindringliche Analyse bei L. Gabriel, *Existenzphilosophie. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen*, 168–185. Auf das Sartres Philosophie begleitende und erhellende literarische Werk soll im Nachfolgenden nur gelegentlich hingewiesen werden.

57 Vgl. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*).

58 L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 171.

nichts vermag, das er nicht ist, etwas ›Gegen-ständliches‹, das offensiv und aktiv *gegen* ihn gerichtet ist. Er lässt den Stein fallen und geht verwirrt weg. Die zusehenden Jungen lachen hinter seinem Rücken; für sie ist der Stein zum Spielen da; man hat ihn in der Gewalt und kann ihn furchtlos werfen, wohin man will. Sie leben in der anderen Welt, die für Roquentin plötzlich eingestürzt ist.

Das Angewidertsein (*dégouté*), das der glitschige Stein auslöst, ist kein normaler Ekel, der nicht der Mühe wert wäre, »zu Papier gebracht zu werden«. In immer neuen, unabweisbaren Wahrnehmungen widerfährt Roquentin das ihm Entgegenstehende, das radikal Andere seiner selbst, die erdrückende Subjektwidrigkeit des beängstigend Fremden. »Der Stein ist Nebensache – dies wird im Verlaufe des Romans immer deutlicher; alles kann zum Stein des Anstoßes werden, der ein Rückstoß aus der Tiefe der Welt, ist. […] Die Tiefe bricht in Emotionen auf […,] ist Ausdruck für die erscheinungsmäßige Geringfügigkeit des Anlasses, der in die Tiefe des Unbedingten führen kann.«[59] Die Emotion ist die das Andere seiner selbst als Gegen-Stand enthüllende Bewegung (*e-motio*), die Roquentin aus der anderen Welt, der transphänomenalen Welt überkommt und ihn in sie zu transzendieren zwingt. Der Ekel offenbart, was es heißt: der Stein *existiert*, »wie eine Schlange, die ich unversehens angefaßt habe«; eine Baumwurzel, die sich in die Erde grub, *existiert*; die Sitzbank *existiert*; Gegenstände in meiner Hand, die Welt und ich *existieren*.[60] Die Dinge verlieren Namen, Bedeutung, Verwendungszweck; es existiert um ihn, unter ihm, hinter ihm, über ihm. Von überallher strömt die Existenz auf ihn ein, durch die Augen, durch die Nase, durch den Mund.[61] Die Existenz nimmt gespenstische Dimensionen an, bis es zur ernüchternden Einsicht, ja atemberaubenden »Erleuchtung« (*illumination*) kommt: »Und dann: mit einem Male war es da, es war klar wie der Tag: die Existenz war plötzlich enthüllt. Sie hatte ihr inoffensives Verhalten einer abstrakten Kategorie verloren: das war der Teig [*la pâte*] der Dinge selbst, diese Wurzel war in Existenz verknetet (*pétrie*). Und mehr noch: die Wurzel, das Gitter des Gartens, die Bank, der dünne Rasen der Grasfläche, das alles löste sich auf.«[62] Im Ekel, der ihn ganz erfasst, enthüllt sich: »Ich bin es selbst (*c'est moi*).« Das Bisherige war nur die Vorahnung von dem, was es heißt, *zu existieren*. Für »gewöhnlich verbirgt sich die Existenz. Sie ist da, um uns, in uns; sie ist wir selbst«.[63] Damit ist im Ekel der Zugang zur Existenz, die ist und zugleich nichts Seiendes ist, gefunden.

59 A. a. O., 172.
60 J.-P. Sartre, *Der Ekel*, 140, 142, 44 f. (*La nausée* 155, 159, 161 f.).
61 A. a. O., 143 f. (159 f.)
62 J.-P. Sartre, *La nauseé* 161 f. (Übersetzung nach L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 178).
63 J.-P. Sartre, *Der Ekel* 144 f. (*La nausée*, 161 f).

Für Roquentin offenbart sich die Existenz, für die ihm auch das Wort »sein« (!) einfällt. Sie verliert ihren unverfänglich-abstrakten Charakter, sie ist »der eigentliche Teig der Dinge«, in welche die Welt »eingeknetet« ist; »die Vielfalt der Dinge, ihre Individualität waren nur Schein, Firnis. Dieser Firnis war geschmolzen, zurück blieben monströse, wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.«[64] »Die Welt der Erklärungen und Gründe ist nicht die Existenz.« In ihr ist alles, sogar ich selbst, »*zuviel*«, »Absurdität«, »die vollkommene Grundlosigkeit«. »Das Wesentliche ist die Kontingenz.« »Die Existenz [ist] ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit […]. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *herleiten*.«[65] Es kommt einem vor wie das ungeheure Gegenwärtigsein einer scheußlichen Marmelade, die überall war, bis zum Himmel emporstieg und nach allen Seiten auseinanderlief und alles bis in die Tiefen des Daseins mit glitschigem Niederschlag erfüllte – unheimlich, ohne Warum, ohne Grund.[66] Diese »Existenz ist es, vor der ich Angst habe«.[67]

Nach *Leo Gabriel* konkretisiert das Existenzverständnis, wie es Sartre in »Der Ekel« beschrieben hat, das Unendlich-Unbegrenzte (ἄπειρον) des *Anaximander*, »das allen dinghaften Gestaltungen – als ἀρχή – zugrunde liegt«.[68] Alle Gegenstände lösen sich bei Sartre in ihrem Grund, in der Existenz als dem Urphänomen des Ursprungs auf. Besteht nicht eine Verwandtschaft zwischen der Existenz Sartres als dem »gemeinsamen Mutterboden aller Gestalten« und der Urmaterie Anaximanders, dem formlos-chaotischen Mutterschoß, aus dem die Dinge hervorgehen und in dessen verschlingenden Abgrund sie zurückkehren? Wird da nicht ein Zug Sartres zum »archaischen Urgrunddenken« sichtbar?

Die postulierte Nähe zu Anaximander lässt sich bei genauer Betrachtung nicht halten. Sartres Existenz hat nichts Potenzielles an sich, das ontologisch ein ontisches Werden mitbegründen könnte; sie meint nicht die grenzenlose Urmaterie als Gestaltungsgrund (wie man diese ἀρχή Anaximanders aus aristotelischer Sicht verstanden oder richtiger: missverstanden hat). Die Existenz ist Tätigkeit (*tout en acte*), Wirklichkeit, reiner Akt.[69] Gewiss ist die einem als nackte, abstoßende (und mitunter auch langweilig, weil immer und überall gegebene) vorkommende Existenz wie

64 A. a. O., 145 (162).
65 A. a. O., 145–150 (163–166).
66 A. a. O., 150–153 (168 ff.).
67 A. a. O., 180 (200).
68 L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 178 f.
69 J.-P. Sartre, *La nausée*, 168.

ein alle Dinge durchdringender »Teig«, das grundlos-abgründige Woher, durch das Seiendes ist und nicht vielmehr nicht ist. Aber dieses für Sartre ursprüngliche Erste ist (als das konkrete *esse existentiae*) nichts anderes als die grundlose Existenz alles Existierenden. Allein das Existieren von Seienden ist ja schon eine Modifikation des *Seins* von Seiendem. Sie hat nicht die Weite des Seins im Sinne des offenen Anwesens von (gegensätzlich gefügten) Anwesenden, wie es wohl Anaximander denkt, ein Anwesen, das seine Herkunft in dem hat, was unerschöpflich ohne Grenze und Ende west, was als Urgrund Anwesendes als solches anwesen lässt.[70] Was sich bei Sartre tendenziell wie ein voller Durchbruch zum Sein ausnimmt, schränkt das grundlegende Seinsverständnis auf das Existieren ein. Das ist in »Das Sein und das Nichts« erst recht nicht übersehbar. Enthüllt sich in »Der Ekel« das An-sich-sein noch dramatisch, so zittert es dort nur mehr akademisch gezähmt nach. Es dominiert nur mehr die Welt hergestellter »Objekte« (immer wieder dieser Tisch, dann das Glas am Tisch, der Stuhl, die Zigaretten in dieser Schachtel, dieses Tabakpäckchen, diese Lampe, das Zimmer, der Hammer usw.), um deren transphänomenales ›Sein‹ es geht.

c) Auseinandersetzung mit dem An-sich-sein bei Hegel und Heidegger

Sartre orientiert sich in »Das Sein und das Nichts« offensichtlich an *Heideggers* ontologischer Auslegung der nächsten Dinge in dem, was sie »an sich« sind, und an *Hegels* »An-sich-sein«, das erst in sich zurückkehren muss, um für sich zu sein. Er weicht aber von deren Aussageintentionen bemerkenswert ab. Hegels *Prinzip* des »Ansichseins« ist Anlage, Vermögen, Keim (*potentia*, δύναμις), das, was noch nicht zur Existenz, zum Dasein gekommen ist. Es wird zum Gegenstand, zum Sein für Anderes, da es an ihm selbst offen ist für sein Verhältnis zum Anderen, und es kehrt zurück zum Fürsichsein, zur Wirklichkeit (*actus*, ἐνέργεια) des unendlichen Geistes, der im an sich Anderen seiner selbst zu sich kommt. Das Ansichsein ist der göttliche Geist, *insofern* er *in sich und nach außen* mit seiner unendlichen Möglichkeit anfängt, die von Anfang an Zweck und Ziel in sich enthält und im Resultat das Prinzip der selbstbewussten Wirklichkeit erreicht.

Für Sartre kann das Sein, mit dem *Hegels* Logik anfängt, nicht der *reine Gedanke* des Unmittelbaren sein, insofern es sich im Wesensgrund als dem Mittelbaren aufhebt, nicht das *begrifflich Abstrakte*, das in dem es begründenden Konkreten (dem Existierenden in seinem Wesen) wiederzufinden ist. Es kann nicht auf eine Bedeutung des Gegenstandes oder des Existierenden reduziert werden, weil es nicht eine

70 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 5: *Holzwege*, »Der Spruch des Anaximander«, 321–373.

Abstraktion aus dem Phänomen, sondern dessen Grundlage ist, auf der sich das Wesen in Strukturen, Bedeutungen, Merkmalen des Phänomens erst zeigt.[71] Bei Sartre scheint sich eben das hegelsche Verständnis umzukehren: Das *An-sich-sein* verweist weder auf sich noch auf anderes, es ist *absolut*, ja sogar auf sich beziehungslos. Als sinn- und zweckloses Existieren ist es weder möglich noch unmöglich, es ist *kontingent*, anthropomorph gesprochen *überflüssig* (*de trop*). Dagegen ist das *Für-sich-sein* der leibhaftig in der Welt anwesende Mensch, die das transzendente Sein des An-sich begrenzende Möglichkeitsfülle und so dialektisch das Nicht-sein des An-sich-seins, die Leere für die durchlittene Offenbarkeit des Anderen seiner selbst, an das er unausweichlich, ohne anderweitigen Sinn und Zweck, gebunden ist. Zwar wird die Dialektik von An-sich-sein und Für-sich-sein beibehalten, aber in ihrer Grundintention auf eine Art ›negative Dialektik‹ (*Adorno*) zurückgenommen: Der Mensch *ist* dieses unmöglich zur Gänze erreichbare An-und-für-sich-sein.

Die wichtigste Quelle für Sartres Verständnis des An-sich-seins als Existenz ist gewiss *Heideggers* »Sein und Zeit«. Dieses Werk will eine »Analytik der Alltäglichkeit« sein. Das heißt, es zielt darauf ab, überhaupt erst jenes eingeengte, verstellte und verdeckte Seinsverständnis *freizulegen*, um das es dem Dasein in seinem Sein (Anwesen) geht, und zwar insoweit ihm *zeitlich* zu sein *gegeben* ist. Dass dieser Ansatz beim vorontologischen Seinsverständnis methodisch eingeschränkt nur von der Seinsweise *durchschnittlicher Alltäglichkeit* bei der (handwerklichen) Arbeit ausgeht, wird meist zu wenig (und auch von Sartre nicht hinreichend) beachtet. Es wäre ja auch didaktisch denkbar, von der höchstmöglichen, der überdurchschnittlichen oder umgekehrt von der abnormen, pathologisch verzerrten Gegebenheitsform auszugehen. Geht es dem Dasein um sein Sein, dann verhält es sich zu ihm alltäglich so, dass dies auch das Verfallen, die Abkehr von eigentlichen, überdurchschnittlichen Seinsmöglichkeiten des Selbst-, Mit- und In-der-Welt-seins, einschließt. In alltäglicher Durchschnittlichkeit geht *man* in der besorgten Welt auf und ist zunächst und zumeist so bei den Dingen anwesend, mit denen *man* umgeht. Als Mitmensch hat man es in einer solchen Arbeitswelt mit Mitmenschen nur indirekt zu tun. (Besser wäre es vielleicht, von einer Entfremdung im Arbeitsverhältnis zu sprechen.) Auch wenn sie (etwa als Mitarbeiter, Auftraggeber oder Kunden) zugegen sind, schaut man ihnen kaum in die Augen. Es kann dazu die vorgängig tragende Arbeitssituation ein Füreinander-dasein ermöglichen, doch was gewöhnlich im Arbeitsverhältnis unmittelbar im Vordergrund steht, sind die Dinge, welche, worauf Heidegger hinweist, von den Griechen πράγματα genannt wurden. Sie sind das, »womit man es im besor-

71 Vgl. J.-P. Sartre, SN, 63–70.

genden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat«. Er meint, dass schon bei ihnen der ontologische Sinn der Dinge verdeckt gewesen sei.[72]

Sartre fragt nach der *Seinsart* eben jener Dinge, mit denen er (wir?) besorgenden Umgang haben und die in den alltäglichen Verweisungszusammenhängen des Gebrauchs stehen, wie zum Beispiel Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer oder Hammer, Zange, Nagel oder Leder, Faden, Nägel oder Tabak, Pfeife und Ständer usw. Diese ›Dinge‹ begegnen zunächst in den Zusammenhängen der Arbeitswelt als etwas, das ›um zu … ist‹, das *zuhanden* ist, d. h., sie begegnen in ihrer Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Beiträglichkeit, Handlichkeit, Brauchbarkeit. Die Seinsart, die sie von sich selbst her offenbaren, »*dieses* ›An-sich-sein‹«, nennt Heidegger bekanntlich die *Zuhandenheit*. Der bloß formale phänomenale Sachverhalt, dass etwas von sich her, *an sich und an ihm selbst* irgendeine Seinsart zeigt, konstituiert bei Heidegger (im Gegensatz zu Sartre) nicht einen durch das An-sich-sein charakterisierten Seinsbereich, sondern charakterisiert das Phänomen in der von ihm her vorgebahnten Zugänglichkeit. Fragen wir, wie zuhandenes »Zeug« uns zunächst begegnet, so zeigt sich, dass es *an sich* selbst ein »Um zu« der Dienlichkeit, ein »Wofür« der Brauchbarkeit und ein »Wobei«, das auf eine Bewandtnis verweist, besitzt usw.[73]

Die methodische Sinnrichtung der Ding-Analyse ist die Freilegung des *mit* dem besorgten inner*weltlichen* Seienden bereits vorerschlossenen Seins in der *Welt* und damit der Weltlichkeit der Welt. Dem Dasein geht es also im gebrauchten Zeug um sein Sein in der Welt. Dieser bei Heidegger etwas verschlungenen und umständlichen Denkbewegung ist Sartre nicht gefolgt. Er biegt sie um, indem er vom *Für-sich-sein* als Seinsmangel ausgeht, der sich das ihm Mögliche erst schaffen und einräumen muss. *Für-sich-sein* ist immer aufzuhebender *Mangel an An-sich-sein*. Dementsprechend enthüllen sich die Objekte vor dem Welthintergrund zunächst nur im praktischen Bezug. »›Das Glas steht auf dem Tischchen‹ besagt, daß man achtgeben muß, das Glas nicht umzuwerfen, wenn man das Tischchen wegrückt.«[74] So etwas wie ein gefülltes Glas erscheint zunächst nicht als *gegeben*, sondern als

72 M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 92. Zu bedenken wäre, was eine Dinganalyse brächte, die über den methodischen Rahmen der Analytik der Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit hinausgeht und auch die ökonomische und ökologische Dimension berücksichtigt. Sie könnte sich auch nicht auf das zuhandene Gebrauchsding in der Arbeitswelt, das als etwas bloß Vorhandenes feststellbar ist, beschränken und dürfte andere Auslegungen des Dings, sei es als Natur- oder als Kunstding und besonders die Auslegung der Dinglichkeit des Dinges im Offenen der Welt (die immer Mitwelt ist), nicht übergehen.

73 A. a. O., 116 ff.

74 J.-P. Sartre, SN, 569.

aufgegeben, etwa als zu Trinkendes, und »das heißt als Korrelat eines Durstes«.[75] Mit der zu erfüllenden Aufgabe zeigt das Ding an, was jemand zu sein hat. Dessen »Welt ist eine Welt von Aufgaben«.[76] So erscheinen die Dinge in der Welt innerhalb der »praktischen Utensilitätsordnung«, was Sartre mit großer phänomenologischer Sensibilität für den Seinsmodus des An-sich-seins des Zuhandenen (der »Utensilität«) erschließt.[77]

Nach Heidegger ist Zuhandensein kein Aspekt des umweltlich Vorhandenen (des bloß Existierenden), da sich die Vorhandenheit des Vorhandenen erst in einem nachträglich theoretischen, die Praxis verlassenden Hinblick und Erkenntnisverhalten konstituiert – man könnte sagen, im distanziert-beobachtenden Verhalten. Vorhandenes »gibt es« auf dem Grund des Zuhandenen, und nicht umgekehrt »gibt es« Zuhandenes auf dem Grund des »Vorhandenen«, des bloß Existierenden, Tatsächlichen, des als faktisches Vorkommnis Feststellbaren.[78] Ähnlich dringt bei Sartre das Erkennen »erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor«.[79] Während Heidegger, was Sartre »Sein und Zeit« noch nicht entnehmen konnte, die Einengung des Seinsverständnisses auf ein Verhältnis von Wesen und Existenz als etwas nur Regional-Ontologisches, für den Bereich der Herstellung (ποίησις und τέχνη) Zutreffendes überwinden wollte,[80] scheint Sartre der puren, aufsässigen *Existenz* des Existierenden den Vorrang und die Führung für das entdeckende, verstehende und aneignende Weltverhältnis zu geben und ihr einen ontologischen Letztrang zuzugestehen.

75 A. a. O., 376.

76 A. a. O., 369.

77 A. a. O., 347–376, 544, 569 ff.

78 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 96, 101 f.

79 A. a. O., 71; J.-P. Sartre, SN, 370 f.

80 Anscheinend glaubte Sartre bei seiner Lektüre von »Sein und Zeit« (§ 9: 56) seine Auffassung, dass die Existenz dem Wesen vorangehe, vorzufinden. Er hat Heideggers Satz »Das Was-sein [*essentia*] dieses Seienden [von *Sartre* mit *être* übersetzt!] muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein [*existentia*] begriffen werden« (J.-P. Sartre, SN, 24 f., 1120) gegen *Heideggers* Hinweis gelesen, wonach der Titel *Existenz* bei ihm »nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann«, die so viel wie *Vorhandensein* oder *Vorhandenheit* bedeute. Damit bleibt aber für den bereits von *Sartre* eingenommenen Leser die Möglichkeit zu meinen offen, *existentia* meine primär das Sein des Zuhandenen bzw. das An-sich-sein. Gravierender ist, dass es laut Übersetzer »bei Sartre keine Differenzierung zwischen ›Sein‹ und ›Seiendes‹ gibt«. Er verwendet *être* für ›Sein‹ ebenso wie für ›Seiendes‹. Die Übersetzer haben sich daher entschieden, *être* mit Sein und *les êtres* (die Seienden) mit ›die Wesen‹ wiederzugeben (a. a. O., 1120 f.). Man kann daher verstehen, wieso die ontologische Differenz, dieser Grundgedanke Heideggers, in der Heidegger-Rezeption Sartres (und nicht nur in ihr!) nivelliert und übersehen werden konnte.

Bedenken wir, dass Sartres Urerfahrung des Seins (diese großartige *Illumination*) einem Umschwung im Seinsverständnis kleinbürgerlicher Alltäglichkeit entspringt, dann könnte man meinen, dass dieses Existieren auf das pure Vorhandensein abzielt. Doch die Existenz des An-sich-seins ist nicht einfach mit der Ubiquität ständiger *Vorhandenheit* des Vorhandenen zu identifizieren, denn auch Sartre ist ähnlich wie Heidegger der Auffassung, dass man die Vorhandenheit erst nachträglich am Zuhandenen aus einem Umschlag in einen »kontemplativen« Seinsbezug entdeckt.[81] Zuhandenheit und Vorhandenheit sind hierbei beide Weisen der Existenz des An-sich-seins.

Kritisch weitergedacht, würde sich das transphänomenale Sein des An-sich-Existierens der Phänomene als Modus des Seins im Sinne unmittelbar erfahrbaren *Anwesens des Anwesenden* erschließen. Zu klären ist daher, wie und wieso Sartre das schlichte Anwesen vorrangig auf das (gegenwärtige) Existieren eingeengt interpretiert. Ein wichtiger sowohl systemkonsistenter als auch philosophiegeschichtlicher Grund dafür kann aus der Zugangsweise zum Sein entnommen werden, wie sie sich für Sartre in der Auseinandersetzung mit *Husserl* dargestellt hat.

d) Von Husserls Vorrang der Subjektivität vor der Objektivität zum Vorrang der Existenz vor der Essenz

Erscheinen heißt bei Sartre jemandem erscheinen, der sich dem Erscheinenden zur Verfügung stellt, seinem Erscheinen einen Zeitspielraum bietet und dem das Seinsphänomen »ein Ruf [*appel*] nach Sein« ist, das »nach einer transphänomenalen Grundlage verlangt [*exige*]«.[82] Der Mensch ist bei Sartre völlig auf die Erscheinung, auf ein zu enthüllendes An-sich-sein ausgerichtet. An-sich-Seiendes wie dieser Tisch da, den ich in das Zimmer eintretend vorfinde, ist nur da als ein dem Ich entgegenstehendes Objekt, sodass er ›Ich‹ *nicht* ist, also in einem Verhältnis von Subjekt (*cogito*) und Gegenstand steht.[83] Dieses mein Verhältnis vom Subjekt zum Objekt ist ein Bezug von Erkennendem, Erkennen und Erkanntem, worauf wir reflektieren können. Aber der Bezug erschöpft sich darin nicht. Die Subjekt-Objekt-Spaltung, die sich in endloser Selbstvergegenständlichung erschöpft, wird von Sartre unterlaufen, und zwar nicht nur durch den Rückgang auf das Sein des An-sich-Seienden, sondern auch in Richtung auf das diesem entsprechende *Sein* des Erkennenden. Dieses ist *präreflexiv* ein *cogito*, weil es im unmittelbaren nicht

81 Vgl. beispielsweise J.-P. Sartre, SN, 366 f., 569 f.
82 A. a. O., 16.
83 Vgl. a. a. O., *Das Sein an sich*, 37–45.

kognitiven Bezug *von sich zu sich* gründet und das cartesianische *cogito* erst ermöglicht.[84] Daher heißt als erkennendes Subjekt zu sein, was ich *bin*, nichts anderes als präreflexiv »bewußt-zu-sein«.[85] Das Bewusstsein existiert, indem es durch sich in seiner »Existenzfülle« erscheint.[86] Es ist somit ein Bewusst-*sein*, also bewusstes *Sein*, dessen Existenzmodus geklärt werden muss.

Nun ist Bewusstsein mit *Husserl* immer *intentional*, Bewusstsein *von* etwas; es konstituiert die Gegenständigkeit der Gegenstände. Intentionalität ist nicht nur eine *im* Bewusstsein vorfindliche Struktur, sondern eine Weise, wie das Bewusstsein prinzipiell strukturiert ist. Aber die Objektbezogenheit ist für Sartre keine bloße bewusstseinsimmanente Struktur des Bewusstseinserlebnisses, sondern ein nach außen gerichtetes, sich selbst *transzendierendes* Bewusstsein von Objekten, die einem widerstehen, letztlich von der Welt. Bewusstsein ist immer Setzung eines *transzendenten* Objekts. Das Bewusstsein überschreitet sich beständig nach »draußen« auf das Objekt hin. Es identifiziert sich nicht mit dem Objekt, von dem es Bewusstsein ist. Daher ist beispielsweise ein Tisch, nehmen wir ihn als Phänomen ernst, »nicht *im* Bewußtsein, nicht einmal als Vorstellung [der in der physischen Außenwelt ein realer Tisch entsprechen soll]. Ein Tisch ist *im* Raum, neben dem Fenster usw.« Dort ist er als »Opazitätszentrum« ein zu Enthüllendes, zum Arbeiten da oder zum Essen …[87] Der Tisch wird nicht als Bewusstseinsinhalt vorgestellt, sondern wir begegnen der Sache an sich, ihrem phänomenalen Bestand nach, selbst.

Der Transphänomenalität des Seins des Existierenden entspricht bei Sartre ein gegenüber Husserl radikal verändertes Verständnis des sich vollziehenden Subjekts. Die Intentionalität, das Sich-Richten-auf-etwas, ist nicht etwas, das ein Subjekt gelegentlich vollziehen kann, sondern ein prinzipielles Strukturiertsein des Bewusstseins, ja des gesamten Verhaltens (im Urteilen, Affekt, Handeln) *eines existierenden Subjekts*. Dessen »Bewußtsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist«, das transzendent ist. *Transzendenz* »ist die konstitutive Struktur des Bewußtseins«.[88] Ist also Bewusstsein wesenhaft Bewusstsein *von etwas*, so »muß es sich als erschlossene Erschließung eines Seins hervorbringen […], das es nicht selbst ist und das sich als bereits existierend darbietet, wenn es offenbart«.[89] Intentionalität ist das Sein dieses Verhaltens selbst, ist Sichrichten außer sich hin auf das phänome-

84 Ebd., 21 f.
85 A. a. O., 19.
86 A. a. O., 25 f.
87 A. a. O., 19.
88 A. a. O., 35.
89 A. a. O., 36; vgl. 37.

nale Sein an sich, auf das dem Subjekt (*cogito*) Entgegenstehende (Objekt). Das Seiende, das die Seinsbestimmung der Struktur der Intentionalität hat, ist »ein unteilbares, unauflösliches Sein […], das durch und durch Existenz ist«.[90] Darin weicht Sartre von *Husserl* in einer Weise ab, die geeignet ist, seine Grundabsicht, aber auch den Zusammenhang mit der überlieferten Ontologie zu verdeutlichen.

In Husserls phänomenologischer Methode geht es erstlich um das unmittelbare Vernehmen des inhaltlichen Sachwesens (des allgemeinen Wesens, des Eidos, der platonischen Idee in ihrer unmittelbaren intuitiven Gegebenheit), nicht um das Sein des Existierenden, wie es sich in der naiv-unreflektierten, der sogenannten »natürlichen Einstellung« zeigt (die es mit den in der Welt vorkommenden Objekten zu tun hat). Damit wird im ersten Ansatz Husserls das *scotistische* Anliegen, sich vom bloß faktisch Existierenden zu entfernen, um dieses auf seine es *ermöglichenden* Seinsgrundlagen zu hinterfragen, transzendentalphilosophisch wiederbelebt. Husserls Philosophie kann historisch als eine der großen Abwandlungen des Ansatzes scotistischer Metaphysik gesehen werden. Um unseren Blick auf das sich zeigende Sachwesen zurückzuführen – die *eidetische Reduktion* oder *Ideation* –, muss das ›hier und jetzt‹ Gegebene, dieses bloß Vereinzelte und Faktische, eingeklammert werden.[91] Auf dem Hintergrund eines extremen Antihistorismus ist das empirische Dieses-da auf das reine, ideale Sachwesen, auf das *überzeitlich* und »an sich« Gültige des Wasgehalts zurückzuführen, mag es existieren oder nicht. Dies geschieht aufgrund der Intentionalität der Bewusstseinssphäre selbst oder des Bereichs transzendentaler Subjektivität, der methodisch wiederum durch Reduktion – die *phänomenologische* – freigelegt wird. Der Sinn des Rückgangs auf das reine Bewusstsein, der (ganz im Gegensatz zu Sartre) von den Existenzvollzügen einzelner Subjekte in ihrer jeweiligen Situiertheit absieht, besteht lediglich in der Heraushebung des ideativen, nicht realen Wasgehalts als »Wesensschau«, und zwar unter Enthaltung von der Frage nach ihrer Existenz.

Nun könnte man einwenden, dass Husserls radikaler Weg der Reduktionen zum als purem ›Was‹ Gegebenen, Konstituierten und Erfassten jeden Rückweg zum Dasssein und zu dessen Sinn und Seinsweisen lebensfremd und egologisch verstiegen blockiert. Doch so wie man im Scotismus sehr wohl um die begriffliche Abstraktheit der Seinserkenntnis weiß, in der Meinung, sie würde durch nachfolgendes Synthetisieren gerade das in intuitiver Erkenntnis vormals gegebene konkrete

90 A. a. O., 24.
91 Dass es im menschlichen Dasein vor allem darauf ankommt, im ›Hier und Nun‹ zu leben, einfach ganz ›da‹ zu sein, wird damit unbeabsichtigt auch außer Leitung gesetzt.

Seiende zutiefst erhellen, .so ist Husserl gerade um das »Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt«,[92] sowie um »das Sein *als Bewußtsein* und Sein als sich im Bewußtsein ›*bekundendes*‹ ›transzendentes‹ Sein« bemüht.[93] Die ganze *»räumlich-zeitliche Welt«* ist *»ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein* […] *für* ein Bewußtsein« und daher ohne ein »Darüberhinaus«.[94] Nur soll die Bewusstseinsfreilegung eben den wissenschaftlichen Weg der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* darbieten, denn er erhellt gerade den Sinn des realen, konkreten Existierenden in seinen Ermöglichungsgründen, insofern es sich im Bewusstsein als daseiend bekundet. Und auf diese Weise hat nach Sartre Husserl begriffen, dass das Bewusstsein »das erkennende Sein [im Sinne von Existieren] ist, insofern es *ist*, und nicht, insofern es [lediglich] erkannt ist«.[95]

Sartre geht aber einen entscheidenden Schritt weiter, der sich in den Bahnen der *Gegenbewegung zum Scotismus* sowie zum phänomenologischen Essenzialismus hält, denn vom Existieren des phänomenal Existierenden darf nicht nur nicht abgesehen werden, wie im Scotismus, im Gegenteil, es ist konstitutiv für das Menschsein überhaupt: »Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Existenz die Essenz setzt, und umgekehrt ist es Bewußtsein von einem Sein, dessen Essenz die Existenz impliziert, das heißt, dessen Erscheinung verlangt *zu sein*. Das Sein ist überall. […] Sein ist die immer anwesende [*présent*] Grundlage des Existierenden.«[96] Zu berücksichtigen ist also nicht bloß, dass sich im Bewusstsein Sein als reines Wesen bekunden kann, sondern auch, dass die menschliche Existenz das Dasssein des intentional strukturierten Bewusstseins begründet. Das Bewusstsein überschreitet sich auf das Sein des Existierenden, insofern der Existierende sich dem Bewusstsein als Seinsphänomen enthüllt. Daraus versteht sich Sartres Abkehr von Husserls Vorrang der Subjektivität vor jeder Objektivität, dem er den Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein, des An-sich-seins vor dem Für-sich-sein und der Existenz vor der Essenz entgegenhält.

---

92 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1, § 49, 117. *Sartre* hat diesen Band 1933/34 als Stipendiat in Berlin kennengelernt (SN, 1079). Vgl. auch J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 3: *Sartre. Ein Film*. Hier sagt Sartre (30), er habe damals in Berlin »nichts anderes als die *Ideen* [gelesen]. Sie müssen wissen, daß für mich, der ich langsam bin, ein Jahr für die Lektüre der Ideen gerade ausgereicht hat.« In *Situationen* I veröffentlicht er 1939 *Eine grundlegende Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität*, 106 ff.

93 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1, § 76, 174.

94 A. a. O., 117.

95 J.-P. Sartre, SN, 18 f., 35.

96 A. a. O., 37 f.

4.1.2 *Das Für-sich-sein*

a) Das Sein und das Nichts

In welchem Verhältnis steht der Mensch zur Welt, das Bewusstsein zum Phänomen? Wie steht es mit dem Verhältnis zu sich *und* zu den Gegenständen? Insofern dieses Verhältnis nicht abstrakt ist, sondern die synthetische Totalität des Realen anzielt, kann daraus das ›Wesen‹ menschlicher Existenz entnommen werden. Dem Anschein nach erschließt sich das transphänomenale Sein (Existieren) gegenüber der menschlichen Existenz im Gegensatz zu *Husserl* in phänomenaler Gegenwärtigkeit völlig intentionslos, in irrationaler Unmittelbarkeit. Doch genau genommen zeigt es sich durch eine *Transzendenzbewegung*, deren Wesensstruktur die ›Natur‹ des Menschen gewissermaßen als *existierende Intentionalität des Bewusstseins* ausmacht. Dabei wird das Gerichtetsein auf sich und auf die Gegenstände (Welt) als *Negationsbeziehung* interpretiert. Letztere meint nicht trivial die logische Urteilsnegation, wonach ich ontisch nicht dasselbe bin wie die Gegenstände, die ich anvisiere. Vielmehr tritt die Negation als ontologischer Grundakt des Subjekts, das ich bin, distanzlos *zwischen* mich und die Gegenstände: Ich *bin* (gegenwärtig!) *nicht* die Vergangenheit, die doch *meine* ist, und ebenso *bin* ich *nicht meine* Zukunft; ich *bin nicht meine* schon faktisch vorfindbare und vorhandene Existenz, ich *bin* nicht *meine* Welt der Gegenstände. Diese Negationsbeziehung besteht also nicht zwischen zusammen vorhandenen Dingen (An-sich-Seienden), deren ontische Differenz *wir* ur-teilend festlegen, sie ist primär kein ontischer, sondern ein existenzieller Akt, ja die ontologische Grundstruktur der Selbstüberschreitung des *cogito* auf anderes.

Die Intentionalität des Bewusstseins wird im Blick auf die Negativität ontologisch gefasst und neu beschrieben: Das Bewusstsein ist nicht nur auf sich sowie auf etwas anderes als es selbst gerichtet; es *ist* auch dieses andere, das es zugleich (im Bezug auf sich) *nicht ist*; es *ist* daher auch immer *sein* ihm entgegenstehender Gegenstand in phänomenaler Offenbarkeit. Als ontologisches Für-sich-sein ist das Bewusstsein präreflexive Anwesenheit bei sich, die zugleich eine Anwesenheit bei den Objekten, bei der Welt ist.[97] Daher *ist das Bewusstsein, was es nicht ist, und es ist nicht, was es ist*. Dieser paradoxen Grundformel für das Bewusstsein (einer Gestalt negativer Dialektik) begegnen wir in immer neuen Abwandlungen.[98] Weil das als Be-

97 A. a. O., 169, 214.
98 Vgl. a. a. O., 26, 97, 103, 108, 116, 119, 121, 131, 133, 144, 163, 168, 183, 215, 224, 229, 270, 298, 318, 322, 327, 332, 354, 363, 429, 515, 573, 585, 653, 664, 711, 715, 722.

wusstsein Existierende sein Sein in etwas anderem als in sich selbst hat, *ist* es dieses Sein, dieses Existierende, das es nicht ist. Es geht ihm immer um dieses andere, das An-sich-Seiende. Aber dieses ist an sich beziehungslos und erschöpft sich darin, in absolut dichter und massiver Positivität *zu sein*, *was es ist*. Das An-sich-Seiende hat daher mit dem, was *nicht ist*, nichts zu tun und ist daher selbst kein Anderes wie das Für-sich. Denn dieses Für-sich ist, was es nicht ist; ja sogar »*das Bewußtsein des Anderen ist das*, *was es nicht ist*«.[99] Damit ist mit dem Für-sich-sein ein neuer Seinstypus definiert, der (wesenhaft) auf das An-sich-sein rückbezogen ist.

Wie kann das Sein, welches das ist, was es ist, das Sein sein, das nicht das ist, was es ist? Die Anwesenheit bei sich, welche die menschliche Realität bildet, setzt voraus, dass ein »nicht greifbarer Riß [*fissure impalpable*]« in die massive Seinsfülle gekommen ist.[100] Das Bildwort nennt die Nichtung des an sich Identischen, »das rein Negative«. »Dieses Negative, das Nichts an Sein und zugleich Nichtungsvermögen ist, ist das Nichts [*néant*]. […] Aber das Nichts, das innerhalb des Bewußtseins auftaucht, *ist nicht*. Es *wird geseint* [*est été*].«[101] Das Nichts, das das Sein in sich trägt, ist weder die sprachlogische Negation von etwas noch deren Hypostasierung zu einem Seienden, vielmehr ›west‹ es, und zwar als Nichts am Sein, mit entliehener Existenz.[102]

Sartre sucht das Nichts phänomenologisch von seiner Erscheinungsmannigfaltigkeit her aufzuweisen. Das Nichts als ›Urphänomen‹ taucht im Fragesteller auf, der weiß, dass er (bezogen auf die Totalität des betrachteten Seins/Seienden) *nichts* weiß, der sich ständig die Möglichkeit offenhalten muss, dass das über etwas oder über jemanden befragte Sein/Seiende verneinend (mit ›nichts‹, ›niemals‹, ›niemand‹) zu beantworten ist. Das Nicht-sein ermöglicht die sprach-logische Negation und das Nein-Sagen. Aber auch die affirmative Antwort impliziert immer die Negation des Begrenzten: Es ist jeweils nur dieses da (kontingent) und (im leeren Horizont des Möglichkeitsentwurfs) sonst nichts; etwas ist so und *nicht* anders, abwesend und *nicht* anwesend usw. Das Nichts ist so der transphänomenale Ermöglichungsgrund für die Erscheinung von Negativitäten (*négativités*) wie Zerstörung, Abwesenheit, Entfremdung, Veränderung, Andersheit, Abstoßung, Reue, Zerstreuung usw. Sartre fasst das ursprüngliche Nichts in vielen bemerkenswert pejorativ getönten Bildern: als »Loch im Sein«, als »Sturz des An-sich zum Sich, wodurch

99 A. a. O., 145.
100 A. a. O., 170.
101 A. a. O., 171.
102 Vgl. a. a. O., 70.

sich das Für-sich konstituiert«,[103] als ein »zukünftiges Hohles«,[104] als sich nur innerhalb des Seins nichtendes Nichts, das »in seinem Herzen [*cœur*] wie ein Wurm« ist.[105] Das Für-sich-sein ist nicht idealistisch sich setzendes Bewusstsein, sondern in sich gebrochenes An-sich-sein.[106] Das Nichts bricht in die determinierende Seinsdichte ein, es macht gewissermaßen Platz für das Sein, den frei gewordenen Raum für sein Kommen und für seine Rückkehr zum Sein. Das Bewusstsein ist die »völlige Leere (da die Welt außerhalb seiner ist)«.[107] Der Mensch reißt sich ständig von sich und der Welt los,[108] er stellt sich außerhalb des Seins und schwächt dadurch die Seinsstruktur.[109] Sartre versucht auf diese Weise, das Wesen des Menschen im Ein- und Aufbruch purer Offenheit (im »Frei-sein«) für das, was ist, negativ dialektisch zu bestimmen.

b) Zeitlichkeit des Für-sich-seins

Das Für-sich ist ein Sein, das zugleich in allen drei Dimensionen der Zeit – Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit – existieren muss.[110] Die Zeitlichkeit des Für-sich-seins wird wieder gemäß der paradoxen Grundformel (nicht das sein, was es intentional ist, und zugleich das sein, was es nicht ist) ausgelegt. Es ist »verstreut Existierendes, insofern es sich sich selbst als das Sein nicht seiend offenbart«.[111] Folgerichtig besteht somit der Anspruch, derjenige *zu sein*, der ich gegenwärtig *nicht* bin, *nicht* gewesen bin und *nicht* sein werde, und zugleich *nicht* der zu sein, der ich gegenwärtig bin, gewesen bin und sein werde. Stets verliert sich das Für-sich-sein draußen beim An-sich-sein, das aber keine Vergangenheit oder Zukunft hat, sondern von dem sich einfach sagen lässt: *es ist*. Dagegen habe ich *meine* Vergangenheit zu sein. Insoweit sie nicht mehr von mir abhängt, ist sie pure *Faktizität* bzw. Kontingenz und hat ein An-sich-sein wie die Dinge der Welt. »Ich *bin* sie nicht, weil ich sie *war*.«[112] Beim An-sich-sein bin ich anwesend, ist das Sein des Für-sich sich gegenwärtig, aber in der Form der Flucht, der Flucht zu seinem Sein hin. Es hat *gegenwärtig* sein Sein außerhalb, auf das es intentional gerichtet ist, und

---

103 A. a. O., 172.
104 A. a. O., 251.
105 Übersetzt nach der Originalausgabe *L'être et le néant*, 57; vgl. 54: »Das Sein trägt das Nichts in seinem Herzen (*cœur*).«
106 Vgl. a. a. O., 79.
107 A. a. O., 27.
108 Vgl. a. a. O., 85, 101, 170.
109 Vgl. a. a. O., 83.
110 Vgl. a. a. O., 267.
111 A. a. O., 243.
112 A. a. O., 232.

zwar hat es sein Sein vor sich in der Zukunft und hinter sich in der Vergangenheit. Statt einfach zu sein, *hat* das Für-sich zu sein. Das heißt, es steht unter diesem ›Imperativ‹: Es *hat* künftig Anwesenheit beim Sein zu sein und ist stets ausgerichtet auf diesen *Mangel*, diese Anwesenheit meiner Abwesenheit oder Abwesenheit meiner Anwesenheit, die meine *Möglichkeit* ist.[113] Das Mögliche der Zukunft ist dabei nicht ohne Bezug zur Vergangenheit, in die sie versinken wird, ja es ist Übernahme der Vergangenheit, die geflohen wird, und zwar durch denselben Akt, der das Für-sich als Grund seines Nichts konstituiert.

Gerade die negative Dialektik der Zeitanalyse vertieft den Eindruck einer sich ankündigenden Ausweglosigkeit, die darin besteht, dass der Mensch aufgrund des ständigen Anspruchs seines Für-sich, das An-sich zu sein, immer »durch die ganze Weite des Seins, das er nicht ist«, von sich durch das Nichts getrennt (*séparé*) ist.[114] Auf diese Aporie muss später noch ausführlicher eingegangen werden. Sartre entfaltet in diesem Kontext sein zentrales Anliegen, das sich deutlich zeigt, wenn wir auf die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft achten. Die Vergangenheit reicht in die Gegenwart hinein wie ein alter Anzug, den ich jetzt trage. »Alles, was ich *bin*, habe ich nach dem Modus von Es-gewesen zu sein«,[115] der gewissermaßen mein Wesen ausmacht. Doch erst durch den gegenwärtigen *Entwurf auf Zukunft hin* kommen wir zu einer Vergangenheit, und im Realisieren zukünftiger Möglichkeiten, die wir konzipieren und wählen, gehen wir von der unabänderlichen Vergangenheit aus. Es taucht die *Freiheit* auf als »Wahl eines Zwecks im Hinblick auf die Vergangenheit«, die, was sie ist, auch nur ist im Hinblick auf den einmal gewählten Zweck auf die Zukunft hin. »Es gibt in der Vergangenheit ein unveränderliches Element: ich habe mit fünf Jahren Keuchhusten gehabt – und ein veränderliches Element *par excellence*: die Bedeutung der rohen Tatsache in bezug auf die Totalität meines Seins.«[116] Ich kann nämlich im Lichte eines Entwurfs meiner selbst auf die Zukunft hin die Vergangenheit als lebendige, halbtote oder tote, überlebende, ambivalente, antinomische zur Einheit organisieren.[117] Der grundlegende Entwurf meines Seins entscheidet also absolut über die Bedeutung der Vergangen-

113 Zum *pejorativen* Begriff des (Seins-)Mangels (*un manque*) bei J.-P. Sartre vgl. SN, 182, 184–187, 200, 375 u. ö. – Die Rede vom Mangel ist an sich vieldeutig; sie besagt u. a. ein Verfehlen, Versagen, Missglücken, ein aufzuhebendes Fehlen, Leere, Unvollständigkeit, Aufschub, Entzug; *privativ* verstanden aber auch Frei-sein, Potenzialität, Fassungsvermögen und Aufnahmefähigkeit für uns Widerfahrendes.

114 A. a. O., 72 f., 74, 101.

115 A. a. O., 857.

116 A. a. O., 859.

117 Vgl. a. a. O., 862 f.

heit für mich und die anderen, ja »indem ich mich auf meine Ziele hin ent-werfe, rette [*sauve*] ich die Vergangenheit mit mir und *entscheide* durch das Handeln über ihre Bedeutung«.[118] Dieser bejahende Gedanke von der möglichen Rettung des Gewesenen vor Verdinglichung bzw. bloßer Vergänglichkeit erscheint mir äußerst bedeutsam. Wenn er auch durch die negationstheoretische Dialektik durchkreuzt wird, könnte er einen Ansatz zu der im frühen Hauptwerk Sartres vermissten Geschichtsphilosophie bilden.[119]

c) Das Für-sich-sein als Freiheit

Da die menschliche Realität ist, was sie *an sich* nicht ist, ist sie der Versuch, sich durch das, was sie nicht *für sich* ist, zu konstituieren. Diese intentionale Struktur des Bewusstseins ist in ihrer Transzendenzbewegung der *Entwurf* einer Selbstbegründung, die Bemühung, »den Rang des An-sich-für-sich oder An-sich-Ursache-von-sich zu erreichen«.[120] Der entwerfende Entwurf, sich zu begründen, enthüllt uns, was es mit der menschlichen Freiheit auf sich hat. Wie anders könnte sonst im intentionalen Rahmen das »An-sich-Ursache-von-sich« erreicht werden, wenn nicht durch eine die Welttotalität aneignende Anwesenheit bei sich, welche die Welt durch die »nichtende Dekompression« ihres An-sich-seins desintegriert und detotalisiert.[121] Dekompression ist »Ent-drückung«, Übernahme des Widerfahrenden als Grund *für sich*, der sich vom Druck der zusammenballenden Seinsmasse freihält. Nur so können wir das sein, dem wir in der ›Abgründigkeit‹ (der »Absurdität«) unseres Wesens zugehören. Allein der Mensch bietet sich als ein Sein dar, das das Nichts (dieses bei sich und für sich ›Offensein‹) in der Welt aufbrechen lässt in Richtung einer integrierenden Synthese von Mensch und Welt.

Die Frage ist, in welchem Sinn das Für-sich-sein überhaupt Grund seiner selbst (*causa sui*) sein kann. Das kontingente An-sich-sein kann nicht *für sich* Grund sein, da es einfach nur ist, was es ist. Allein das Für-sich-sein (Bei-sich-sein, Bewusstsein) ist sich Grund; aber es ist nicht positiv Grund seiner selbst (als wäre es eine Wirkursache, die wirken würde, bevor sie war). Das Für-sich-sein ist ja Bewusstsein von

118 A. a. O., 860.
119 Vgl. die Auseinandersetzung mit SARTRES negationstheoretischer Ontologie der Zeit und der Phänomenologie der Zeitdimensionen bei M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, 131–193, der zeigt, dass durch die negative Dialektik der Zeitdimensionen die aktuelle Gegenwart ihre Fülle verliert, ja buchstäblich vernichtet wird, was sich auf die gleichfalls reduzierten Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft niederschlägt.
120 J.-P. SARTRE, SN, 1060.
121 Ebd.

seiner faktisch schon in der Welt vorhandenen Existenz, die es nicht ist.[122] Es bringt sich *verantwortlich* auf dem Fundament seiner Beziehung zum An-sich hervor, und insofern geht es ihm um sein eigenes Sein, das es nicht ist.[123] Das Für-sich-sein ist somit nicht Fundament seines eigenen kontingenten An-sich-seins, seiner Anwesenheit in der Welt. Jedoch ist es *negativ* der Grund seiner selbst (*causa sui*).[124] Es ist nämlich Grund seines eigenen Nichts, aber nicht Grund eines ihm eigenen positiven Seins, das es ja nie sein kann.

Ohne das An-sich-sein, welches das Für-sich-sein nichtet, wäre das Für-sich-sein nicht ein Nichts (*néant*), sondern überhaupt nichts (*rien*). Denn durch das Auftauchen der Negation, mit der es sein Sein oder eine bestimmte Seinsweise negiert, ist es, und es ist schon nicht mehr An-sich.[125] Es *hat* ja zu sein, was es nicht ist, und *hat* zugleich nicht zu sein, was es ist, und zwar praxisbezogen, nicht im Sinne einer ›Auf-gabe‹ oder eines Geschicks, dessen Ruf es zu entsprechen gelte, sondern einer Nötigung zum Vollzug der *Freiheit*, zum unbedingten Engagement im Sichverhalten und Handeln. Auf die intentionale Struktur des Für-sich-seins muss immer wieder zurückgegangen werden, denn sie erweist sich für Sartre als Leitfaden für das Verständnis des Menschen als Entwurf seiner Freiheit.

Die Frage ist nun, wie diese Freiheit näherhin zu verstehen ist. Sartre geht für die praxisbezogene Bestimmung des Für-sich-seins von der Wahlfreiheit (*libertas eligendi*) aus,[126] die er aber so ursprünglich zu fassen vermeint, dass sie gewissermaßen die »Natur« des Menschen ausmacht.[127] Sie ist daher nicht zu verwechseln mit der

122 Vgl. a. a. O., 173 f.

123 Vgl. a. a. O., 323.

124 Mit ›Grund‹ ist hier der Sache nach die Anfangsproblematik der Freiheit als Selbst-anfangen-Können angesprochen und damit die der üblichen Determinismus- und Indeterminismusproblematik vorausliegende Selbsthaftigkeit im Phänomen der Freiheit. Als Person bin ich jemand, ›Ur-heber‹ (*principium actionis*, nicht *nur* bewirkende Ursache, *causa*, ein Es). Dieser *kann* von sich aus nicht nur etwas anfangen, eine Handlungsgestalt ganz von sich selbst her eröffnen, sondern er versteht sich auch auf das Anfangen, fängt mit sich selbst etwas an, ist seiner selbst als eines Anfangenden mächtig. Vgl. beispielsweise Kant, KrV, B 561: Der Mensch besitzt das aktive »Vermögen, einen Zustand [ganz] *von selbst* anzufangen«, vgl. B 663. Vor dem verbissenen Streit für oder gegen die Willensfreiheit verblasst das Unscheinbare, dass nicht der Wille an sich, sondern der Mensch als Selbst frei oder unfrei ist. Ausgehend von der Anforderung, von sich aus *selbst* anfangen zu können und sich selbst auf diese Freiheit des Anfangen-Könnens zu verstehen, könnte die Grundwahl als jener Grundentwurf verstanden werden, der einzelnen Willensakten vorausliegt und allererst den Bereich eröffnet, innerhalb dessen dann verschiedene Einzelentscheidungen gemäß der jeweiligen Situation getroffen werden und sich zur Handlungsgestalt fügen.

125 Vgl. a. a. O., 82.

126 Vgl. a. a. O., 836 f.

127 J.-P. Sartre selbst spricht unter Anführungszeichen von einer »Natur« des Menschen, um den paradoxen Sachverhalt auszudrücken, dass der Mensch, weil er einer Wesensbestimmung ermangelt, ständig, in einer *ununterbrochenen Reihe von Akten*, genötigt ist, sich selbst zu bestimmen.

von äußeren Bedingungen abhängigen Freiheit, etwas zu erreichen.[128] Der Mensch ist ihm »ursprünglich keine Substanz«,[129] kein technomorpher Anwendungsfall eines allgemeinen Wesens; er hat kein Wassein. Der Mensch überschreitet alles Vorhandene, alle wirkursächlichen Determinismen; er verwirklicht sich in ständiger Suche eines Ziels, eines Beweggrundes, der außerhalb seiner ist; er ist auf das aus, was *noch nicht* existiert und ihm objektiv ein Mangel ist. Was über Anlässe, Antriebe, Motive und Zwecke der Handlungen, darüber hinaus aber auch über die Bedeutsamkeit, unter der die Dinge uns erscheinen, entscheidet, ist der *ursprüngliche Grundakt der Freiheit*, das Sich-Entwerfen und spontane Sich-Wählen des Für-sich in der Welt. Er wählt nicht bloß zwischen diesem oder jenem aus, sondern er wählt *sich*. Der Mensch ist total verantwortlich für seine Existenz, für alles, was er tut.[130]

Gegen eine solche Freiheit bilden Hindernisse, unter denen wir leiden, kein Gegenargument. Die Freiheit ist ja gerade deswegen grundsätzlich eingeschränkt, weil sie im Grunde immer eine Wahl, ein Entweder-oder darstellt. Darum *konstituiert* meine Freiheit sogar die Bedingungen und angeblichen Beschränkungen der Freiheit. Situiertheit im Universum, Herkunft und Platz, Vergangenheit, bestimmte Um- und Mitwelt oder Sterblichsein usw. werden selbstverständlich nicht in Abrede gestellt, aber diese Bedingungen, welche die *conditio humana* ausmachen, erlangen in Zukunft ihre *Bedeutung* einzig und allein durch je meinen Entwurf. Der Mensch stößt wohl auf Grenzen, aber gerade im Verhältnis zu ihnen ist es er, der seine Existenz frei bestimmt.[131]

Gemäß diesem Freiheitsverständnis darf keine göttliche Wesensidee vom Menschen angenommen werden, die er nachträglich zu realisieren hätte; nur weil es überhaupt keine uns vorgeschriebene unwandelbare Menschennatur gibt, auf der wir aufbauen könnten, sind wir frei. Dass vor allem darum ein Atheismus zu postulieren ist, wird später zu erörtern sein. Die anthropologische Grundfrage ›Was ist der Mensch?‹ ist damit nur insofern negativ entschieden, als man nicht von einem fertigen Wesen (einem anonymen Es) *a priori* ausgehen kann. Vielmehr ist »der

---

128 A. a. O., 872.
129 A. a. O., 987.
130 Vgl. J.-P. Sartre, EH, 150, 155.
131 Vgl. a. a. O., 166. Dass der Mensch in *jeder* Situation frei ist, wird von Sartre später als bürgerlich-individualistische Sichtweise der Freiheit entschieden korrigiert. Für den Vollzug der Freiheit ist es nicht gleich, unter welchen Umständen man lebt. Vgl. J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, *Briefe*, *Tagebücher*, Bd. 2: *Sartre über Sartre* (1969), Interview mit *New Left Review*, 163–186: »Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt« (165). A. a. O., *Sartre. Ein Film* (1972), 51: »Ich bin dem Freiheitsbegriff immer treu geblieben, aber ich sehe, was seine Resultate bei irgendeinem Menschen beeinträchtigen kann.«

Mensch nichts anders als das, wozu er sich macht«.[132] Dies ist das »erste Prinzip des Existentialismus«, das der berühmte Kernsatz Sartres zur »Subjektivität« zusammenfasst: »Der Mensch macht sich selbst (*se fait*); […] indem er seine Moral wählt.«[133] Der Ich-Denkende ist jemand, der »für das, was er ist, verantwortlich« ist.[134] Man möchte meinen, dass er damit eigentlich kein ›Was‹, kein Etwas (kein Fall eines Allgemeinen), sondern ein ›Wer‹, eine ›Person‹ ist, d. h., dass er nicht nur als ein Selbstseiendes einmalig und einzigartig ist, sondern ein ›Jemand‹ ist, dem es zukommt, so *selbst zu sein*, dass er offenständig, selbstverantwortlich und einander freigebend zu ›ek-sistieren‹ vermag. Doch wäre Sartre mit einer solchen, dem Menschen eigenen, in sich ständigen und relationalen Seinsweise im Unterschied zum An-sich-sein undialektisch überinterpretiert. Für ihn *geht nur die Existenz als sich frei entwerfende Subjektivität ihrem Wesen voraus*. Das heißt mit anderen Worten, »daß der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft wirft und was sich bewußt ist, sich in die Zukunft zu entwerfen«.[135] Der Mensch ist also nicht ein Jemand (Person), der das ihm gegebene Dasein (mit und für Andere) frei zu vollziehen vermag, sondern weil er (hinsichtlich seiner Wesensbestimmung) frei (der von ihr und für sich selbst Freie) *ist*, ist und wird er, *was* er selbst ist.

Der Mensch kann niemals durch Rückwendung auf sich selbst zur Koinzidenz mit sich, zur Identität mit sich als einem substanziellen Sein kommen,[136] denn er ist intentional strukturierte Subjektivität in steter Überschreitung: »Der Mensch ist ständig außerhalb seiner selbst; indem er sich [frei] entwirft und verliert [sic!] außerhalb seiner selbst, bringt er den Menschen zur Existenz, und andererseits kann er existieren, indem er transzendente Ziele verfolgt; indem der Mensch diese Überschreitung ist und er die Objekte nur im Verhältnis zu dieser Überschreitung erfasst.«[137] In der Freiheit transzendiert der Mensch die Welt, sodass das ganze Sein, das er nicht ist, ihm als Welt auftaucht, denn nur im Nichts kann er Sein überschreiten und das Nicht-sein ausstehen, nämlich, dass er in der Intentionalität des Bewusstseins *ist*, was er *nicht* ist, und *nicht* ist, was er ist: dieses Loch im An-sich-sein. Indem der Mensch sich in der Welt frei engagiert, bewirkt er, dass das Nichts zur Welt kommt und sich eine dekompressierte Welt (praktisch als Totalität der Utensilitätsbezüge, theoretisch als Gesamtheit aller Gegenstände) enthüllt.[138] Insofern die

132 J.-P. Sartre, EH, 150.
133 A. a. O., 170.
134 A. a. O., 150.
135 Ebd.
136 Vgl. a. a. O., 176; vgl. J.-P. Sartre, SN, 190.
137 J.-P. Sartre, EH, 175.
138 Vgl. J.-P. Sartre, SN, 82 f.

Erscheinung des Nichts durch den Menschen bedingt wird, erscheint der Mensch selbst in seinem Sein als *Freiheit*. Der Mensch hat nicht nur die Freiheit, so oder anders zu handeln, zu handeln oder nicht zu handeln, er ist nicht nur frei, sondern er »ist die Freiheit (*l'homme est liberté*).[139] Daher ist Freiheit kein Seelenvermögen oder Wille im Menschen, keine Eigenschaft eines bereits konstituierten Menschenwesens: »Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht [stets sich vorweg] in seiner Freiheit aus.«[140] Diese Freiheit ist ursprünglich eine so grundlegende Wahlfreiheit, dass sie vor aller Erwägung ein und dasselbe wie das Bewusstsein ist, das wir von uns selbst haben.[141] Daher ist »in freier Weise sein, als Entwurf sein, als Existenz, die ihr Wesen wählt [, sein und] ein zeitweilig lokalisiertes Absolutes sein« dasselbe.[142]

Die Freiheit, so könnte man nun einwenden, ist doch in Bezug zum Gegebenen (zum An-sich) bedingt, beschränkt, und überhaupt ist sie selbst eine gegebene, verursachte oder hervorgebrachte und die Würde des Menschen ausmachende Bestimmung. Doch Sartre meint den *Bezug der Freiheit zum Gegebenen* in seiner negativen Dialektik ursprünglicher bestimmen zu können.[143] Auch er nimmt an, dass die Freiheit nicht ihr eigener Grund sein kann. Sie taucht innerhalb eines vollen Seins (An-sich) auf, aber als »Seinsloch«, als »Seinsmangel gegenüber einem gegebenen Sein«. Sie erscheint als »Seinsnichts« innerhalb des Seins. Sie ist »ein minderes Sein, das das Sein [An-sich] voraussetzt, um sich ihm entziehen zu können«. Das »durch das Für-sich-sein genichtete An-sich«[144] hat jenes Gegebene zu sein, das nicht frei ist, nicht zu existieren, und nicht frei ist, nicht frei zu sein. »Die Tatsache, nicht nicht frei sein zu können, ist die *Faktizitiät* der Freiheit, und die Tatsache, nicht nicht existieren zu können, ist ihre Kontingenz. Kontingenz und Faktizität sind eins: es gibt ein Sein, das die Freiheit in Form von Nicht-sein (das heißt Nichtung) zu sein hat.«[145]

Wie weitreichend diese Wahlfreiheit als Grundentwurf des Für-sich-seins nach Sartre ist, wird klar, wenn bedacht wird, dass der Mensch, gerade weil er bezüglich seiner Wahl völlig einsam ist und in Verlassenheit (*délaissement*) existiert, nicht nur als alleiniger moralischer »Gesetzgeber« über sich entscheidet, sondern mit sich die

139 J.-P. Sartre, EH, 155 f. f.
140 J.-P. Sartre, SN, 84.
141 Vgl. a. a. O., 800 f.
142 J.-P. Sartre, EH, 167 f.
143 Zum Folgenden vgl. J.-P. Sartre, SN, *Die Faktizität des Für-sich*, 181–173; *Freiheit und Faktizität: Die Situation*, 833–950, hier besonders 840 ff.
144 A. a. O., 842.
145 A. a. O., 841.

ganze Menschheit wählt.[146] Sartre redet daher von einer »Universalität des Menschen«, die nie (vor-)gegeben, sondern immer ständig neu entworfen (*construite*) wird. Dass er sich schafft (*se fait*), indem er eine Moral wählt, ist ein *erfinderisches* und aufbauendes Verhalten ähnlich der »Erstellung eines Kunstwerks«. Das moralische Verhalten ist ein ästhetisch-kreatives.[147]

Das Für-sich-sein wird ›moralisch‹ durch das intentionale Handeln definiert. Der handelnde Mensch negiert in seinem idealen Entwurf die jeweilige Situation, die situationsgebundene Tatsächlichkeit; beispielsweise negiert eine neue gerechte Sozialordnung die elende Ausbeuter- und Unterdrückungssituation. Zugleich setzt der Handelnde, indem er sich auf das entwirft, was noch nicht, was zukünftig ist, *sich* ein gegenwärtiges Nichts als Beweggrund seines Handelns. Nicht haben Werte eine Grundlage im Sein, noch setzt das Für-sich-sein die Werte, denn Für-sich-sein und Werte sind »konsubstanziell«. So existiert mein Sein einzig und allein durch *ideale Entwürfe* meiner Freiheit: die *Werte*. Sie haben normatives, kein reales Sein. Sie sind *jenseits* der Realität das Woraufhin des Sichüberschreitens der Freiheit bzw. des intentionalen Bewusstseins. Unser Sein, ursprüngliche »Wahl und Bewußtsein sind ein und dasselbe«.[148] Das *Sich* im Für-sich-sein ist Wert. Der Wert ist auch das, was einen Sinn ›macht‹. Es ist die Freiheit, die sich *Sinn* gibt durch die Erfindung (›Kreation‹) ihrer Wahl. Die Freiheit erstreckt sich nicht nur auf die eigene Existenz, sondern in der Sartre eigenen Rezeption des kategorischen Imperativs *Kants* ebenso auf die gesamte Menschheit.[149] Vor dieser beängstigenden Weite der Verantwortung gibt es keinen Ausweg, selbst die übliche Flucht vor ihr in die Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) und Passivität ist ein vergeblicher Entlastungsversuch, weil auch dieser immer frei gewählt ist. Letztlich ist der Wert das unerreichbare *An-sich-für-sich*, ideale Anzeige der unrealisierbaren Verschmelzung des existierenden Dings mit seiner zukünftigen Wesenstotalität.[150]

146 J.-P. Sartre, EH, 152, 155.
147 Vgl. a. a. O., 167, 169; vgl. J.-P. Sartre, SN, 181 ff., 195.
148 J.-P. Sartre, SN, 800 f.
149 J.-P. Sartre, EH, 151 f.: »So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir vermuten können, denn sie betrifft die gesamte Menschheit.« Eine Differenzierung von Verantwortlichkeit und Zuständigkeit, von direkter und indirekter Mitverantwortung wäre hier notwendig.
150 Zur Wertethik J.-P. Sartres vgl. besonders SN, 181–199, 237 f., 360, 753–759; ferner: EH, 174. Zur Problematik des Wertedenkens im Horizont des Nihilismus siehe oben Bd. II/1, 426–441.

d) Das Für-sich-sein als Aporie

Das Für-sich-sein ist in gewisser Weise das An-sich-sein, weil es immer darauf ausgerichtet ist, und dennoch ist es immer nur das, was das An-sich-sein nicht ist. Der Mensch *tendiert* hin zum Sein, ohne es je sein zu können.[151] Das ist die grundstürzende Aporie, aus der es kein Entrinnen gibt, die nicht einmal den Charme eines ›Holzweges‹ hat, denn immer fällt das Für-sich-sein hinter das zurück, was An-sich-sein ist. Sartre veranschaulicht das im banalen Bild vom »Esel, der einen Karren hinter sich herzieht und eine Mohrrübe erreichen will, die man an das Ende eines an der Deichsel befestigten Stockes gebunden hat. Jeder Versuch des Esels, die Mohrrübe zu schnappen, bewirkt, daß sich das ganze Gespann vorwärts bewegt mitsamt der Mohrrübe, die stets im selben Abstand vom Esel bleibt.«[152] Das Sein (die Mohrrübe) hat stets den Vorrang vor dem Nichts (seiner Abwesenheit). Damit lässt sich dieses Nichts des Für-sich (die Dekompression des Seins) systemkonsistent näher als *Möglichkeit* bestimmen, und zwar im Sinne eines erlittenen *Mangels*, da es das begehrte An-sich, das abwesend ist, verfehlt.[153] Der »ursprüngliche Entwurf« des eigenen Nichtseins ist die ursprüngliche, eigene und einzige *Möglichkeit* des Menschen.[154] Diese meint nicht abstrakte Möglichkeit (im Sinne logischer Widerspruchsfreiheit) oder faktisches Möglichsein des Realen, sondern die lebendig-konkrete Möglichkeit, sich entweder so oder anders, also entgegengesetzt, zu verhalten: die Freiheit als Wählenmüssen.[155] Doch »das Mögliche ist das, woran es dem Für-sich-sein mangelt, um Sich zu sein«.[156]

Das Für-sich sucht in ständiger Überschreitung seiner selbst die *Synthese zwischen dem Mangelnden und Bestehenden* zu erreichen. In ständiger Überschreitung seines Mangels offenbart sich das Für-sich-sein als jene Totalität, die es für sich sein will, die aber abwesend ist. Dabei will es nicht einfach etwas an sich sein, wie dieser Stein, dieses Buch, und sich so in der Identität verlieren, was hier hieße, sich auf Selbstvernichtung hin zu überschreiten, sondern das Für-sich *als solches* beansprucht für sich, das An-sich zu sein. Diese synthetische Ganzheit des An-sich-für-sich ist aber *unmöglich* realisierbar, sie ist (ähnlich einer regulativen Idee) ein unerreichbares

151 Vgl. J.-P. Sartre, SN, 189.
152 A. a. O., 374.
153 Dieses Scheitern des Daseins aus der noch individualistischen Daseinsperspektive hat Sartre später im Horizont einer revolutionären Zielvorstellung einer Gesellschaft mit moralischen Beziehungen untereinander relativiert, aber nicht widerrufen.
154 J.-P. Sartre, SN, 172.
155 Vgl. a. a. O., 111.
156 A. a. O., 247; vgl. 184 f., 188 f., 200, 210 f. Was hier nicht in Frage kommt, ist Möglichkeit als konkretes Vermögen oder Imstandesein zu etwas.

Ideal.[157] Kann dieser ideale Entwurf – als die ureigenste Möglichkeit des Menschen zu sein – als Freiheit aufgefasst werden, so zeigt er eine äußerst bedenkliche Kehrseite, eine unüberwindliche *Unmöglichkeit* des Menschen – eben *zu sein*.

Die Freiheit konkretisiert sich im *entwerfenden* Entwurf, in unablässiger *Transzendenz* des *cogito*, in objektivierender Überschreitung der jeweiligen Situation, der sich niemand grundsätzlich entziehen kann und für die es kein Gegenteil gibt. Daher besteht *keine Wahlmöglichkeit*, *sich frei oder nicht frei* zu verhalten, was wohl nicht mit der Akt- bzw. Vollzugsfreiheit (*libertas exercitii*) zu verwechseln ist, die immer auch eine Bestimmungsfreiheit (*libertas specificationis*) impliziert und umgekehrt, denn mit der Wahl, nicht zu handeln, wird immer auch etwas Bestimmtes gewählt, und mit etwas Bestimmtem wählen wir anderes nicht. Freiheit konstituiert nicht die dem Menschen zu eigen gegebene Würde des Menschen, sie ist bei Sartre nicht Gabe, schon gar nicht in gegenseitiger Würdigung, sondern sie charakterisiert den seinsvermindernden Lastcharakter des Daseins: Der Mensch ist zur Freiheit »verdammt«; er ist »verdammt« dazu, sein Wesen selbst zu erfinden – was nicht beschönigend mit »verurteilt« übersetzt werden sollte,[158] denn verdammen heißt in die ›Hölle‹ schicken.

Obwohl die Freiheit auf den klassischen Typus der Wahlfreiheit (*libertas eligendi vel discernendi*) reduziert erscheint, erschöpft sie sich als *selbstkreative Grundwahl* des eigenen Wesens nicht in von äußerlichen Möglichkeiten unbehinderter und uneingeschränkter Aus- und Durchführbarkeit einer Handlung, also in *negativer* Freiheit von … (Zwang, Motiven). Von dieser Handlungsfreiheit hebt man die *positive* Freiheit zu …, das Sichöffnen, Sichaufschließen und so ›Sich-ent-schließen‹ für bestimmte Möglichkeiten *zu sein* (als Beweggründe der Selbstbestimmung) ab. Bei Sartre besteht die Freiheit hingegen in einer immer beängstigenden, geradezu ›postmodernen‹ *Beliebigkeit* der Wahl, was systemkonsistent aus dem existenzialistischen Grundansatz, der zu Recht keine abstrakt missdeutete Wesensnatur des Menschen annimmt, folgt. Damit fällt auch die Freiheit vom Typus der *Wesens*- oder *fundamentalen* Freiheit weg (als Bedingung der Möglichkeit der Wahl- und Entscheidungsfreiheit sowie alles Selberanfangenkönnens überhaupt). Sie bestünde *positiv* im Frei- und Offensein für die ureigensten Möglichkeiten des (verbal, geschichtlich verstandenen) Wesens, zu denen wir uns selbst verhalten und von denen wir uns selbst bestimmen (bewegen) lassen können, und *negativ* im Befreit- und Freisein von wesensfremden, entfremdenden Mächten: von Zwang und Not, sei es ökonomisch,

157 Vgl. a. a. O., 190 f.
158 J.-P. Sartre, EH, 155.

ökologisch, physisch, seelisch, gesellschaftlich oder wie immer. Die fundamentale Wesensfreiheit als freie Offenheit für die eigentlichen realen Seinsmöglichkeiten ermöglicht erst die Hinneigung (*propensio*) zum Guten, das Aus-sein (ὄρεξις) auf das Gute als Seinsmächtigkeit im Guten, sie fundiert ontologisch den Freiheitstypus der *sittlichen Freiheit* zum Guten und zum Bösen. Auch dieser Freiheitstypus hat *als solcher* (!) im Denken Sartres keinen eigenen Platz.

Sartres Sein ist nicht rein gedanklich durch abstrakte Merkmale im Bewusstsein anwesend, sondern es wird gefühlt und empfunden, und zwar als *verfehltes* Ansich-sein, das abwesend ist. Das Dasein (als menschliche Realität verstanden) *leidet* dauernd darunter, die besondere Totalität des Seins in der Form, die sie ist, nicht zu erreichen und nicht zu sein; es verfehlt dauernd seine als Ideal angestrebte Synthese des An-sich-seins und des Für-sich-seins (Bewusstseins). Statt dem Sein nach Möglichkeit in einer Identität des Bezugs zu entsprechen, erstrebt es nach Sartre diese Koinzidenz immer vergeblich. Dementsprechend erfährt es sich widerspruchsvoll zerrissen und leidet stets unzufrieden am Mangel der Abwesenheit vom Sein, hinter dem es her ist. Es »ist also von Natur aus unglückliches Bewußtsein [und im Gegensatz zu *Hegels* Auffassung] ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustandes«.[159] Das *Sich* (der Selbstbezüglichkeit im Für-sich-sein) ist von dauernder Abwesenheit, von der Unerreichbarkeit der Totalität des Seins heimgesuchtes regloses, stummes Leiden. Im Rahmen dieser Annahme leiden wir nicht nur zusätzlich daran, dass wir leiden, sondern wir leiden sogar darunter, »nicht genug zu leiden«, d.h., »es kann Leiden nur *sein* als Bewußtsein (von) *nicht genug Leiden sein* in Anwesenheit dieses vollen und abwesenden Leidens«.[160]

Der hier angesprochene Sachverhalt ist vieldeutig und schwierig, da es um die menschliche Realität als solche geht, die nach Sartre angeblich in ihrem Sein unausweichlich leidet, ja Leiden ist. Er verweist hier als Beispiel auf das Gefühl (*sentiment*) des erlittenen Mangels (der Abwesenheit) in Anwesenheit einer *Norm*.[161] Aufs Ganze gesehen, leide ich mein Leiden, und ich leide nicht genug darunter, »weil es sich als an sich nichtet gerade durch den Akt, durch den es sich begründet«.[162] Dieser Akt ist der letztlich zum Scheitern verurteilte Versuch, die menschliche Realität durch das, was sie *an sich* und *für sich* nicht ist, zu konstituieren. Wer sich für sich

159 J.-P. Sartre, SN, 191. Diese sich an Hegel (siehe oben 316, Anm. 3) anlehnende Auffassung hat ihren Niederschlag auch in einer bestimmten Richtung *daseinsanalytischer Psychotherapie* gefunden; vgl. dazu einschlägig A. Holzhey-Kunz, *Leiden am Dasein*.

160 J.-P. Sartre, SN, 195.

161 Norm ist hier offensichtlich als der Realität enthobenes, repressiv forderndes Ideal und nicht als ontologisch fundiertes Lebensmodell verstanden.

162 A. a. O., 193.

in seinem An-sich-sein sucht und mit sich eins zu sein glaubt, der entgeht sich. So entgeht dem Leidensbewusstsein das Leiden am Leiden. Dieses Woran des Leidens wird aus der Bestimmung des Menschen systemkonsistent begründet: »Mein Leiden leidet darunter, das zu sein, was es [das menschliche Sein] nicht ist, und nicht das zu sein, was es ist.«[163]

Die Auffassung vom Leiden am Dasein beim frühen Sartre entspringt, wie schon gesagt,[164] nicht (wenigstens nicht unmittelbar) einer pessimistisch verstimmten oder pejorativen Einschätzung des Daseins. Sie naturalisiert gewissermaßen das unglückliche (unzufriedene, sich quälende, zerrissene) Bewusstsein, das als intentionale Transzendenz durchgehend negativ dialektisch bestimmt wird. Die menschliche Realität ist unaufhebbarer Widerstreit von Ab- und Anwesendem. Erscheint bei *Hegel* das Fürsichsein im dialektischen Bestimmungsprozess als Vollendung und Vollbestimmtheit im Bereich des Seins, so versteht es Sartre gegenteilig: unmittelbar als Struktur der Unvollendetheit, des Mangels an Sein im Widerstreit zum Ansichsein, das massive Fülle, Vollkommenheit und nicht durch Negation oder Anderssein Bestimmbares ist. Das Für-sich-sein Sartres erscheint somit gegenüber Hegel als völlig ›unterbestimmt‹, ist aber als eigenständige und kritische Umkehrung der »Rollen von Sein und Bestimmtheit in Hegels Dialektik« konzipiert.[165] Dass das Sein des Seienden, das jemand ist, in seiner ›Natur‹ als existierende Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins negativ dialektisch ausgelegt wird, hat sich als wichtigste Weichenstellung in Sartres Denken herausgestellt. Sie muss dem Freiheitswesen Mensch auch als Mitmensch zum Verhängnis werden.

4.1.3 *Das Für-Andere-sein*

Das Für-sich meines Seins als Mensch erfasse ich nicht vollständig ohne die ergänzende Struktur des Für-Andere-seins – was nicht zu verwechseln ist mit einem engagierten Dasein (Anwesen) und Sorgetragen für Andere. Zum Beispiel schäme ich mich, wenn ich durch das Schlüsselloch geschaut habe und dabei ertappt worden bin. Das Gefühl der Scham hat eine präreflexive intentionale Struktur: Ich bin es, *vor dem* ich mich schäme, weil sich unmittelbar (ohne Vergleich) zwischen mir und mich die Anwesenheit eines ›Dritten‹ (Zeugen) schiebt, der ich nicht bin, der viel-

163 A. a. O., 194; vgl. 192–195.
164 Siehe oben, 316.
165 Vgl. aus dem Blickwinkel des Hegelianismus: K. Hartmann, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 31.

mehr der Andere ist: »Ich schäme mich meiner, *wie ich Anderen erscheine*.«[166] Ich erscheine mir vor dem Anderen wehrlos als Objekt, das ich für ihn bin, und kann nun über mich *wie* über ein Objekt urteilen. Das Schamgefühl wird *nicht moralisch* als Gefühl, einen Fehler begangen zu haben und tadelnswert zu sein, verstanden, sondern ›ursprünglich‹ ontologisch, insofern es das Gefühl, mitten in die Welt der Dinge ›gefallen‹ zu sein, erschließt. Der Andere enthüllt mir unmittelbar, was ich *für ihn* bin, eine *verminderte*, *abhängige* und *erstarrte* Seinsweise des Gegenstandes, des An-sich-seins, die ich allein, ohne seine Vermittlung, von meinem Für-sich-sein aus nie erreichen kann. Dadurch werde ich über alles bisher vom An-sich-sein Gesagte hinaus erst jetzt mit dem An-sich-sein in seiner Totalität bekannt. Ich benötige daher »Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können; das Für-sich verweist auf das Für-Andere«.[167]

Sartre erschließt die Erfahrung erniedrigender Objektivierung am Phänomen des Erblicktwerdens. Zum besseren Verständnis (nicht um psychologistisch die Sachargumentation zu unterlaufen) könnte biografisch nachgefragt werden, ob es in Sartres Leben dazu besonders frustrierende Erfahrungen gegeben hat. In seiner ›Selbstdarstellung‹ »Le Mots« ist ja die Rede von den kontrollierend-prüfenden Blicken, die ihn als Kind zum Gegenstand gemacht haben wie eine Topfblume.[168] Aber darunter schwelt noch eine andere Erfahrung, die ihm stetig zugesetzt hat. Gewiss starrt man Menschen nicht an, da man ihnen menschlich zu begegnen hat. Doch körperbehinderte oder hässliche Menschen ziehen unwillkürlich unsere Blicke auf sich. Und statt den Blick schnell wieder abzuwenden, damit es kein verletzendes Anstarren gewesen ist, starrt man sie manchmal noch weiter an. Bei auffallendem Schielen (Strabismus) kann ein Kind nicht vermeiden, dass es häufig angegafft wird. Wie sehr geht ihm ein ungezwungen-liebevoller Blick ab, der es sein lässt und ermutigt?

Bernard-Henri Lévy spricht von »Sartres Häßlichkeit« als einer »seiner wichtigsten *philosophischen* Obsessionen« und weist auf Texte hin, die das Leid des jungen Sartre über sein entstelltes menschliches Antlitz erahnen lassen.[169] Schon früh musste Sartre im Spiegel die entsetzliche Erfahrung des verfluchten »schielenden Auges« machen. Zudem hat er ab dem dritten Lebensjahr am rechten Auge die Sehfähigkeit praktisch verloren. Wie vernichtend, wenn dem zwölfjährigen Buben ein

166 J.-P. Sartre, SN, 406; vgl. 516.
167 A. a. O., 407.
168 J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 1: *Die Wörter*, 68; vgl. hier die Erfahrung mit dem Blick Gottes, 78 f.
169 Zum Folgenden vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 330–335.

von ihm verehrtes Mädchen vor allen anderen zuruft: »Was ist das für ein Typ mit einem Auge, das zum andren Scheiße sagt?« Der Bub glaubt zu wissen, dass man immer so wahrgenommen wird. Welche Mühe wird er sich geben für das, was aus seinem Gesicht wird, für sein ›Wesen‹ und um dafür die volle Verantwortung zu übernehmen und sich die Freiheit herauszunehmen, es aus sich umzumodellieren? Der junge Sartre war jener, der gewissermaßen »dem Bösen ins Gesicht sah, der es in sich selbst sah, in seinem eigenen Gesicht im Spiegel«.[170] War es da durch dieses tragische Missverhältnis zwischen sich und der Welt nicht naheliegend, jede Annahme seiner selbst, die eine vorgegebene Wesensnatur des Menschen impliziert, zurückzuweisen und eine transparente, heile, von allen Übeln und Fehlern befreite Gesellschaft sich zu wünschen und für ein unerreichbares Ideal zu halten?

a) Grundbedingungen der Theorie des Seins-für-andere

Sartre erarbeitet vier Grundbedingungen einer »Theorie der Existenz der Anderen«, welche sich systemkonsistent im Rahmen der Ausgangsprämissen in die Theorie des An-sich- und Für-sich-seins einfügen.[171]

1. Die theoretische Option für eine Theorie der Existenz Anderer nimmt ihren Ausgang einerseits vom (cartesianischen) *cogito* und geht andererseits ein auf die *vorontologische Gewissheit*, *dass der Andere existiert* und seine unmittelbare Anwesenheit bei mir ebenso unbezweifelbar sicher ist wie mir die meine. Diese Gewissheit impliziert ein aufzuschließendes Verständnis für die »Natur [!] des Anderen und seines Seinsbezugs zu meinem Sein«.[172] Indem ich ›Ich‹ bin, schließe ich aus, was er als Ich ist. Doch der Andere ist von ›Natur‹ aus außerhalb meiner Welt; dieses weltjenseitige Sein wird (etwa bei *Husserl*) nur analogisierend und durch Projektion apperzipiert: ›Höchstwahrscheinlich ist *er* so ähnlich, wie ich bin.‹[173] Der Versuch, bloß auf *kognitiver* Ebene die Existenz Anderer zu *beweisen*, um den Solipsismus zu überwinden, führt immer nur zu einer *Wahrscheinlichkeit*, die nicht irrtumsfrei, ja falsifizierbar ist (etwa im Fall, dass ich eine Schaufen-

170 A. a. O., 335.
171 Zum Folgenden vgl. J.-P. Sartre, SN, 453–456.
172 A. a. O., 454.
173 Dazu sei angemerkt: Dieses Verhältnis ist zunächst ein Ich-Sie/Er-Verhältnis, kein Ich-Du-Verhältnis, denn Dir gegenüber und zu Dir kann ich nicht im Ernst sagen ›Du bist nicht da!‹ – ebenso wenig, wie ich nicht sinnvoll sagen kann ›Ich bin nicht da!‹, sondern nur zu jemandem ›Ich bin da!‹. Solche axiomatischen Sätze sind nicht mit gewöhnlichen, grundsätzlich sinnvoll negierbaren Propositionen oder Existenzbehauptungen zu verwechseln.

sterpuppe oder einen Roboter für jemanden gehalten habe). Sartre fragt indes nicht, wie man beweisen kann, dass ein mir begegnendes Objekt, das offenkundig etwas *anderes* ist als ich, ein *Anderer* (ein Für-sich-sein) ist. Statt die Idee der *Fremdexistenz* zu beweisen, ist die Grundlage der (spontanen) Gewissheit von einer Existenz des Anderen aufzuschließen, und zwar als diejenige, die ich *nicht* bin und zugleich diejenige, die jene *nicht* ist, die ich bin.

2. Den Rahmen, von dem für die Enthüllung Anderer auszugehen ist, bildet die absolute Immanenz meines eigenen Für-sich-seins. In ihr ist mein Für-den-Anderen-sein keine apriorische Struktur, sondern eine *gleich wesentliche* Struktur oder ›Ekstase‹ (Offensein), weil mein *cogito* mir die unbezweifelbare Anwesenheit dieses oder jenes konkreten Anderen bzw. Anderer entdeckt. Nun hat die Freilegung des präreflexiven *cogito* ergeben, dass ich aus mir heraus auf das An-sich-sein geworfen bin. Analog dazu wirft mich die absolute Immanenz des Für-sich in die *absolute Transzendenz meines Für-Andere* zurück. Nicht was sie für mich sind, sondern was mein Ich für sie ist, das ist die Frage.
3. Der Andere, den das *cogito* in der Begegnung enthüllt, »kann nicht *zunächst* [mein] Gegenstand sein«, über den wir uns Vorstellungen machen, etwa dass er zur Konstituierung der Erkenntnis einer Welt (wie *Husserl* meinte) oder meines sich realisierenden Selbst (wie bei *Hegel*) *a priori* beiträgt. Damit wären wir nur kognitiv auf die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz verwiesen, statt dass er sich transitiv für unser Sein »konkret und ›ontisch‹ unter den empirischen Umständen unserer Faktizität interessiert«.[174] Der Andere als mein Gegenstand ist eben nicht der Andere *als* Anderer. Letzterer »ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst: ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine«.[175] Erst durch ihr Erscheinen in leibhaftiger Anwesenheit und weil ich ihnen als Gegenstand erscheine, kann ich ein Urteil über mich und sie als Gegenstand fällen.
4. Die Frage nach der Existenz Anderer und meinem Seinsbezug zum Sein Anderer hält sich am bisherigen Leitfaden der negativ-dialektischen Intentionalität, die hier eine erweiterte und neue Anwendung findet: Das Ich (des *cogito*) ist *nicht* der Andere und der Andere ist das Ich, das ich *nicht* bin: »Wir erfassen hier also eine Negation als konstitutive Struktur des Anderer-seins.«[176] Die Negation lässt sich konstitutiv als *externe* und *interne* verstehen. Die äußere Negation

174 J.-P. Sartre, SN, 455.
175 Vgl. a. a. O., 406.
176 A. a. O., 420.

trennt den Anderen so von mir, wie man sich zusammen vorhandene Substanzen (Seiende) vorstellen kann, die in ihrer Vielheit eine *Kollektion* bilden. Damit erscheint der Andere dem *cogito* nicht *als* Anderer selbst. Die innere Negation verbindet dagegen die beiden Glieder (mein Sein und das des Anderen) aktiv, »deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert«.[177] Sie qualifiziert beide wechselseitig durch Abwesenheit innerhalb ihres Wesens, d. h., sie bestimmt sie durch das, was sie *nicht* sind. Da Sartre mit *Hegel* annimmt, dass »jeder Andere sein Sein [sucht und] im anderen findet«, bilden die einander Anderen eine Totalität, aber gegen Hegel gewendet: niemals eine vereinigende Synthese aus dem »Gesichtspunkt des Ganzen«. Ihre Totalitäten sind »detotalisiert« und verfehlt, weil »die Existenz-für-Andere radikale Abweisung des Anderen ist«.[178] Diese Existenz hat doch das zu sein, was er *nicht* ist, und hat *nicht* zu sein, was er ist.

b) Der phänomenologische Aufweis der Erfahrung des Anderen als Anderen

Die phänomenologisch großartige Ausweisung dieser vier Grundbedingungen der Theorie der Existenz-für-Andere geht von der alltäglichen »Erscheinung des Andern im Feld meiner Wahrnehmung« aus,[179] denn hier kann sich der Andere direkt und unmittelbar in meiner Wahrnehmung und Erfahrung *als* der Andere enthüllen, d. h. nicht als Objekt, sondern als das Subjekt, das *er* ist (terminologisch: der Subjekt-Andere, *autrui-sujet*). Exemplifiziert wird diese Auffassung am *Phänomen des Blicks*, etwa an der Situation eines Spaziergängers durch einen öffentlichen Park, in dem er sich als Mittelpunkt erfährt. Um ihn gruppieren sich die Dinge, die ihn umgeben, der Rasen, die Bänke u. a. In dieser Welt taucht auf einmal ein Anderer auf. Dem Anschein nach unterscheidet er sich nicht von anderen, insofern sie mir als Objekte erscheinen. Doch der Versuch, ihn als ein Objekt im Umkreis der von mir hergestellten räumlich-zeitlichen Anordnung der Objekte einzugliedern, aus der er wieder verschwinden wird, scheitert. Denn ich sehe, wie sein Blick über den grünen Rasen schweift, den auch ich sehe. Gerade waren diese Objekte noch *für mich* da, und nun sehe ich, dass *er* sie als die seinigen ansieht – und das aus einem mit mir konkurrierenden Zentrum heraus. Dieses entgeht meiner Anordnung, weil es um sich herum seine eigenen Distanzen in einer mir fremden Welt entfaltet, deren Zentrum er ist. Offenkundig entwendet er mir diese mich

177 A. a. O., 456.
178 Ebd.
179 A. a. O., 457.

umgebenden Objekte. Meine Umwelt hat einen Riss, ja ein Loch bekommen und beginnt, wie durch eine Röhre in den Umkreis der Welt des Anderen auszurinnen. Ich nehme wahr, wie die Gegenstände permanent vor mir fliehen, und erfasse sie auf der Flucht zum Anderen hin. Er stiehlt mir meine Welt, er *dezentriert* sie. Das Auftauchen des Anderen bedeutet eine Desintegration meines Universums, die einem Höhepunkt entgegengeht: Nun wendet *er* sich *mir* zu; ich sehe, wie er mich erblickt und mich mit seinem Blick fixiert. Ich erstarre und werde zum Objekt – in *seiner* Welt. Meine Stellung als Mittelpunkt meiner Umwelt war schon durch sein Auftauchen in meinem Wahrnehmungsfeld unterminiert. Jetzt stürzt meine Welt ein. Sie hört auf, *meine* Welt zu sein, wenngleich ich immer noch mitten in der Welt bin. »Vom-Anderen-gesehen-werden« und zum Objekt *für ihn* geworden zu sein, setzt mich der Erniedrigung zum Objekt aus.

Der Andere ist grundsätzlich der, der mich ansieht. Sein auf mich gerichteter Blick ist (mindestens zunächst) kein Blick-Objekt in der Welt. Ich sehe ja nicht Augen oder gar Sinnesorgane, die als Wahrnehmungsobjekte soundso weit von mir entfernt sind, vielmehr bin ich »bei den Augen ohne Distanz anwesend […], während der Blick ohne Distanz auf mir ruht und mich zugleich auf Distanz hält, […] mich von ihm fernhält«.[180] Der gemeinte Blick ist *mich erblickender* Blick, nicht der *von mir erblickte* Blick.[181] Habe ich neugierig durch das Schlüsselloch geschaut und Schritte im Flur gehört, dann schäme ich mich und möchte am liebsten im Erdboden versinken: Ich sehe »*mich*, weil *man* [!] mich sieht«.[182] Der Blick ist »ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist«.[183] Als Objekt für Andere habe ich nur Bewusstsein von mir, insofern ich mir *entgehe* und mein Bewusstsein von mir »*nicht für mich* ist und grundsätzlich für den *anderen* existiert«.[184] Ich sehe mich ja nicht von außen, wie er mich über das Schlüsselloch gebeugt sieht. Schlüsselloch, Türe, Wände, Stiegenhaus, »alle diese Utensilien-Dinge, deren Mitte ich bin, wenden dem andern eine Seite zu, die mir grundsätzlich entgeht«.[185] Da es nicht gelingen konnte, den Anderen in meiner Welt als Objekt erstarren zu lassen, blutet nun meine Welt aus, sie fließt ab in ein *Jenseits* meines Seins in der Welt. Mein Sein als Objekt kann ich weder direkt hervorbringen, noch kann es sich für mich aus bloßen Objekten der Welt ergeben, sondern ich bin dieses Sein als meine Verbindung

180 A. a. O., 466.
181 A. a. O., 485.
182 A. a. O., 470.
183 A. a. O., 467.
184 A. a. O., 470.
185 A. a. O., 471.

mit dem Anderen als einem *Subjekt-Anderen*. Was sich mir über die beunruhigende Unbestimmtheit des Seins, das ich für Andere bin, enthüllt, ist die Freiheit des Anderen, nicht mehr *mein*, sondern *sein* Mögliches: *sein* radikales *Nichts*, von dem ich getrennt bin.

Gleich einer Spielkarte hat die Freiheit des Anderen eine verdeckte Kehrseite (»Grenze«) für mich. Das Gesehenwerden konstituiert mich »als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist«.[186] Im Blick des Anderen bin ich nämlich zum An-sich versteinert. So wiederholt sich nach Sartre auch im Verhältnis zum Anderen das Verhältnis des Entweichens des Für-sich, an dem sich das An-sich bildet, auf eine neue Weise: Ich kann weder die Objekte noch mich (beispielsweise wie ich hier sitze) so sehen, wie sie sich dem Blick des Anderen darbieten; ich bin ›Mir-entgehen in Richtung auf …‹. So sind wir auf die uns vergegenständlichende Beziehung Anderer angewiesen und übertragen ihnen die Verantwortung, die wir für uns hatten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ich erst durch den mich erblickenden Blick des Anderen (von ihm her) die Erfahrung mache, dass es ein Jenseits meiner Welt, den Anderen *als* Anderen gibt (als den Subjekt-Anderen, als Freiheit).[187] Das Phänomen des Blicks hat die unbezweifelbare Existenz der Anderen, für die wir Objekte sind, enthüllt. »Das Faktum des Anderen ist unbestreitbar und trifft mich mitten ins Herz.«[188] Der Gedanke ist in seiner Tragweite noch genauer darzulegen: Erscheint mir ein Anderer nur als Gegenstand, so besteht ja nur die Wahrscheinlichkeit, dass ich es mit jemandem selbst zu tun habe. Doch der Andere *als* Anderer, terminologisch der Subjekt-Andere, ist nicht über den Objekt-Anderen (*autrui-objet*) herzuleiten. Er erscheint nicht zunächst als ein vollkonstituierter Gegenstand, den ich dann und wann antreffe, sondern er taucht in einem ursprünglichen Seinsbezug zu mir als faktische Notwendigkeit meines eigenen Bewusstseins auf, eben als *mein* Für-Andere-sein.[189] Dies ist somit kein Zufall, sondern fundamental, und beruht auf der permanenten Gefahr und unvorhersehbaren Möglichkeit, durch Andere gesehen zu werden.[190] Damit ist die Abwesenheit Anderer immer eine bestimmte Weise ihrer sich ereignenden Anwesenheit. Das impliziert: Wir existieren *grundsätzlich* für alle lebenden Menschen in Objektivität. Das Erblicktwerden (besonders deutlich, wenn uns beispielsweise viele ansehen) repräsentiert uns den Subjekt-An-

186 A. a. O., 481 f.
187 Vgl. a. a. O., 486.
188 A. a. O., 494.
189 Vgl. ebd.
190 Vgl. a. a. O., 463, 482, 494.

deren als eine zahlenmäßig unbestimmte, undifferenzierte und unfühlbare Anwesenheit ›aller‹ Anderen. Der unpersönliche Terminus »das ›Man‹« (*on*) aus der Daseinsanalytik *Heideggers* ist deshalb für Sartre besser dazu geeignet, die volle Realität der Anderen zu bezeichnen, wie bei Heidegger: einen Zustand der Uneigentlichkeit des Daseins. Wenn Sartre sagt, »fortwährend, wo ich auch sein mag, erblickt *man* mich«,[191] so reicht diese Erfahrung, auch nach seiner Auffassung, wie wir später sehen werden, so weit, dass wir mit ihr ein ausgezeichnetes Feld der Psychopathologie des Alltags betreten.

Meine Objektheit im Sein für Andere ist für mich ein Objekt-Ich, das ein Ich ist, das *nicht* Ich ist, ein vermindertes Bewusstsein, ein mit Unbehagen »erlebtes Losreißen von der ek-statischen Einheit des Für-sich […]« und zugleich »das *Faktum* der Anwesenheit einer fremden Freiheit«.[192] Ich bin also nicht für mich selbst Objekt und stelle mir auch nicht (etwa im Sinne einer regulativen Idee) vor, ein Objekt zu sein. Für mich bin ich gar nicht Objekt, sondern nur *für ihn*. Ich übernehme das fremd bleibende Fremde des Objektseins wiederum nach dem Modus, nicht das zu sein, was ich bin, und das zu sein, was ich nicht bin. Aus dem Gesagten lässt sich als Ergebnis festhalten: Das Für-Andere-sein ist ein eigener Seinstypus; er ist unableitbar, keine ontologische Struktur innerhalb des Für-sich-seins, und umgekehrt ist das Für-sich-sein nicht als ontologische Struktur auf das Für-Andere-sein rückführbar.[193]

c) Aporien der Entfaltung mitmenschlicher Beziehungen

Sartres Philosophie ist von vornherein *sozialphilosophisch* orientiert. Sie beginnt individualistisch, ja latent anarchistisch, insofern sie verdeckte Möglichkeiten des Vorrangs freier Entfaltung des Einzelnen *im Konflikt* mit gleich wesentlichen sozialen Bezogenheiten freilegt, und sie wird später weitergeführt mit dem Versuch, diese Freiheit mit der Praxis des sozialistischen Lebensideals im Kollektiv zu versöhnen. Der Grundgedanke dialektisch negativ existierender Intentionalität bzw. Transzendenz der Einzelnen findet in »Das Sein und das Nichts« seine weitere systemkonsistente Bewährung in Entfaltungsrichtungen konkreter Bezüge zu Anderen. So kommt dem Subjekt-Anderen, der mich (oder uns) vergegenständlicht, ein ähnlicher universaler Vorrang zu wie dem An-sich-sein vor dem Für-sich-sein. Die Degradierung durch Vergegenständlichung fordert zur Reaktion durch ver-

191 A. a. O., 505.
192 A. a. O., 494.
193 Vgl. a. a. O., 506 f.

schiedene Haltungen heraus. Wie unumgänglich solche Stellungnahmen sind, wird deutlich, wenn wir uns erneut in die Wechselseitigkeit der inneren Negation zwischen mir und den Anderen vertiefen: Wenn ich wirklich derjenige bin, der *nicht* der Andere ist, taucht der Andere *als* Anderer durch mich und meine an mir vollzogene Negation meiner selbst und des Anderen auf. Der Andere muss durch und durch bei meinem Bewusstsein anwesend sein und es ganz durchdringen, ja er droht es ekelerregend zu »verkleben«, und zwar paradoxerweise gerade *damit* mein Bewusstsein mir entgehen kann.[194] Was uns so unhaltbar eng miteinander verbindet, das widerstreitet und trennt uns zugleich voneinander.[195] Der Andere hat mir mein Sein gestohlen, aber er ›gibt‹ es mir zugleich zurück, indem er ihm Objektivität verleiht. Damit erhebt sich die Frage, wie ich für mein Für-Andere-sein verantwortlich bin.

Welche Entwürfe der Freiheit beantworten mein Objekt-sein, das ich für Andere bin? Systematisierend sei auf *vier* Versuche einer Antwort hingewiesen. 1. Das *Objekt-sein*: Ich übernehme die mir aufgebürdete Last des mir durch den Anderen verliehenen Seins und nehme sie in Kauf, weil ich durch ihn überhaupt meine Gegenständlichkeit gewinne. Es geht mir darum, für den Subjekt-Anderen und von ihm her zu sein, was er *nicht* für sich ist. 2. Die abwehrende *Befreiung* von meinem Objekt-sein, indem ich den Anderen, der mich zum Objekt macht, meinerseits vergegenständliche. Es geht mir in meinem Sein darum, *nicht* zu sein, was der Andere ist. Diese beiden Antworten können als einigermaßen realistisch eingeschätzt werden. Unrealistisch hingegen ist 3. die vernichtende *Abwehr des Für-den-Anderen-seins*: der Versuch, eine unbegrenzte Freiheit ohne unfassbares Für-den-Anderen-Objekt-sein wiederzufinden durch Hass, der das Objekt zerstören will. Es darf nicht sein, dass der Andere ist, damit ich nicht für ihn Objekt bin.[196] 4. Gleichfalls irreal ist der Versuch einer angezielten *Synthese* des Widerstreits zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-Andere-sein.

Die ersten zwei Haltungen sind einander entgegengesetzt. Einerseits kann ich trotz entfremdender Objektivität zur Haltung der Unterwürfigkeit und zum Abhängigsein motiviert sein: Ich überlasse dem Anderen die Verantwortung für mich, denn »der Andere erblickt mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins, er weiß, was ich bin«, wenn er mir mein Wesen vorschreibt, wenngleich »der tiefe Sinn meines Seins außerhalb meiner, in einer Abwesenheit gefangen« ist.[197] Ande-

194 A. a. O., 508.
195 Vgl. a. a. O., 511.
196 Vgl. a. a. O., 716.
197 A. a. O., 636.

rerseits legt sich die befreiende Abwehrreaktion nahe: die Rückwendung zum Anderen, dem ich meinerseits Objektivität verleihe, damit die Objektheit des Anderen meine Objektivität für den Anderen zerstört. Dann ist der Andere nicht mehr derjenige, der mir die Verantwortung für mein Sein abnimmt, sondern nur ich selbst trete für ihn in die Verantwortung ein.

Dass die beiden entgegengesetzten ›realistischen‹ Haltungen *zirkelhaft* sind und ausweglos scheitern müssen, ist noch zu verdeutlichen: »Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben.«[198] Dann hat das Für-sich-sein das zu sein, was es in der Form der Zurückweisung des Anderen als es selbst ist. Der Andere existiert *für mich* nur als zurückgewiesenes Sich-selbst, weil er ein Er-selbst ist, das mich zurückweist und entfremdet.[199] Die Negation ist eine *doppelte*; statt nach dem logischen Grundsatz ›*Duplex negatio affirmat*‹ synthetisch zu bejahen, enthält sie ein selbstzerstörerisches Moment: Ich bin ständig bekümmert, den Anderen in seiner Objektivität zusammenzuhalten, ihn Objekt bleiben zu lassen, weil ich um ihn herum wie eine Explosionsgefahr andauernd die Möglichkeit spüre, dass er mich in meinem Sein entfremdet, d. h. mich von mir trennt.[200] Entweder weigere ich mich, sein Objekt zu sein, oder ich weigere mich, Ich-selbst (Subjekt) zu sein. Im einen Fall hört der Andere auf, für mich ein Subjekt-Anderer zu sein, ich degradiere ihn zum Objekt; im anderen Fall werde ich für ihn zum Objekt, und damit hört *er* auf, erniedrigtes Objekt zu sein. »Während ich versuche, mich vom Zugriff des Anderen zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien; während ich danach trachte, den Anderen zu unterwerfen, trachtet der Andere danach, mich zu unterwerfen.«[201] Jeder Versuch lässt den anderen Versuch scheitern. Keine dieser Positionen kann widerspruchslos durchgehalten werden, jede ist letzten Endes der Tod der anderen.[202] Streng genommen ist es also nicht so, dass ich konstituiert bin und danach trachte, entweder »den Anderen zu objektivieren oder [ihn] zu assimilieren [mich ihm anzugleichen und anzupassen]; sondern in dem Maß, wie das Auftauchen meines Seins Auftauchen in Anwesenheit Anderer ist, in dem Maß, wie ich verfolgende Flucht und verfolgter Verfolgender bin, bin ich, schon an der Wurzel meines Seins, Ent-wurf einer Objektivierung oder Assimilie-

198 A. a. O., 836.
199 Vgl. a. a. O., 509.
200 Vgl. a. a. O., 529.
201 A. a. O., 638.
202 Vgl. a. a. O., 636 f.

rung des Anderen.«[203] Daraus folgt für Sartre: »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.«[204]

Am Beispiel der *Liebe*[205] mag nun gezeigt werden, dass es sich nicht um lebensfremd konstruierte, sondern alltäglich bekannte Konfliktsituationen handelt, die Sartre bewegen. Der Liebende verlangt danach, den Anderen in seiner Andersheit (Freiheit) zu erreichen. Er will vom Geliebten geliebt werden, nicht als irgendeiner unter anderen, sondern *absolut* frei gewählt werden, um seine Objektivität in ihm begründen und so gefahrlos ›retten‹ zu können. Anscheinend befreit mich der Andere von meiner grundlosen Faktizität, weil er sich in seiner Freiheit zum Grund für sie macht, sich diese Faktizität zum Zweck gibt und sie rechtfertigt. Ich bin gerufen, mich überströmend an sein Verlangen zu verschwenden; ich gebe meine Freiheit hin, die von der absoluten Freiheit des Anderen übernommen und gewollt wird und die gleichzeitig durch die Bejahung unserer selbst und unserer eigenen Freiheit bedingt ist. Der Geliebte soll also auch umgekehrt bereit sein, von unserer Freiheit assimiliert zu werden. Insgesamt kann ich mir nichts Größeres (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) *wünschen*, als mein Wesen in der Freiheit, der Existenz des Anderen begründet zu sehen und so durch ihn zu existieren, was in der Sprache Philosophischer Theologie nichts anderes heißen soll, als den »ontologischen Gottesbeweis« auf unser Für-Andere-sein anzuwenden.[206]

Allein eine Liebe, die in »Form eines Besessenwerdens« vom Anderen[207] höchste Freiheit verlangt, will Unvereinbares. Dieser Liebesentwurf »ist nur ein widersprüchliches Ideal des Für-sich«, das einen realen Konflikt hervorrufen und scheitern muss, wenn beide sich auf diese Weise einander zu lieben bemühen. Sartre sieht klar, dass »lieben hier geliebt werden wollen heißt« und dass die Liebenden auf eine »Verschmelzung der Bewußtseine« aus sind, »bei der jedes von ihnen seine Alterität [*altérité*] bewahrt, um das andere zu begründen«.[208] Aber die interne Negation (Ich, nicht Er) kann nicht zugleich überwunden und bewahrt werden. Daher enttäuschen die Liebenden einander. Der Andere nimmt, wenn er mich liebt, nicht mich für sich zum bevorzugten Objekt, denn er will umgekehrt wie ich, dass ich ihn als Objekt für mich nehme; er bewahrt mir gegenüber nicht seine reine Subjektivität, sondern empfindet mich als Subjekt, das ihn in seine Objektivität versinken lässt. Die Liebe

203 A. a. O., 836.
204 A. a. O., 638.
205 Zum ganzen Folgenden a. a. O., 638–663.
206 A. a. O., 650.
207 A. a. O., 638.
208 A. a. O., 658.

ist daher in sich zerstörbar, ja ein Betrug, weil sie »eine Verweisung bis ins Unendliche« ist.[209] Daraus kommt das Unbefriedigtsein der Liebenden. Die Beziehung ist instabil und in ihrer Absolutheit fortwährend durch die Anderen bedroht. Das Scheitern der Liebesversuche zeigt beiden, dass nichts sie von der Pflicht jedes Einzelnen, für sich zu existieren, entbinden und retten kann.[210]

Dennoch sind zwischenmenschliche Beziehungen notwendig, auch wenn sie antagonistisch sind. Das zeigen sogar noch Versuche, die auf die Entledigung meines Für-den-Anderen-seins abzielen. Es ist der Hass, der nicht auf den Tod dieses oder jenes konkreten Anderen, sondern auf die Zerstörung und Vernichtung des Anderen überhaupt abzielt. Der Hass ist ein Scheitern, bei dem der Antagonismus tragisch endet, weil sein Sieg im Grunde seine Niederlage ist. Im Hass muss ich mein Entfremdetsein als eine wirkliche Seinsdimension, die mir durch den Anderen zukommt, anerkennen. Selbst der Tod des Anderen kann mein Für-den-Anderen-sein nicht beseitigen, muss ich doch stets anerkennen, dass der Andere existiert hat und zu dem gehört, was ich als Gewesener bin. Ich kann mich also nicht vom Für-den-Anderen-sein befreien. »Wer einmal für Andere gewesen ist, ist in seinem Sein für den Rest seiner Tage kontaminiert.«[211]

Als weiteres Ergebnis kann nun festgehalten werden, dass alle Versuche, das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen zu überwinden, aussichtslos sind. Gewiss sind sie (abgesehen vom Hass) eine Zeit lang durchzuhalten und wird jeder Versuch durch das Scheitern des Anderen »bereichert«.[212] Dem Für-sich-sein bleibt immer noch übrig, »in den Zirkel zurückzukehren und sich endlos zwischen der einen und der andern der beiden grundlegenden Haltungen hin und her werfen zu lassen«.[213]

Wie schon am Beispiel der Liebe gezeigt, entzündet sich der Konflikt gerade durch die *Idealisierung* der Beziehung, die als höchster Wert erscheint. Scheitert das Für-sich-sein, wenn es erreichen will, an sich Ursache von sich zu sein, dann erst recht im Versuch einer Synthesis, welche Für-sich-sein und Für-den-Anderen-sein vermitteln will. Von *Hegels Dialektik von Herr und Knecht* angeregt, endet die

209 A. a. O., 659.

210 Vgl. a. a. O., 657–658. Zur Wende im Liebesverständnis Sartres siehe unten, 366 f.

211 A. a. O., 719.

212 A. a. O., 673.

213 Erinnert sei hier an Schopenhauers Parabel (in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6/2: *Parerga und Paralipomena*, § 396), die Freud (in: GW, Bd. 13: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 110) übernommen hat: An einem kalten Wintertag drängen sich Stachelschweine zusammen. Zwischen Schmerz und Kälte hin und her getrieben, finden sie schließlich eine durch »Höflichkeit und feine Sitte« gemäßigte, wenn auch keineswegs leidfreie Entfernung voneinander.

Dialektik beim frühen Sartre im Gegensatz zu Hegel negativ und bleibt ohne geschichtlich überwindbares Ergebnis bei einem vitiösen Zirkel stehen: Ich bleibe zwar noch Herr der Situation, »aber sie hat eine reale Dimension, durch die sie mir entgeht«.[214] »Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins [an sich] ist.«[215] Ein harmonisches Mit- und Füreinandersein ist eine Täuschung. »Das Wesen der Beziehung zwischen Bewußtseinen ist […] der Konflikt.«[216] Nach seiner »persönliche[n] Theologie« gefragt, antwortet Sartre im Blick auf den Kernsatz des Theaterstückes »Geschlossene Gesellschaft«:[217] »›Die Hölle, das sind die anderen‹ – insofern, als man sich von Geburt an in einer Situation, in die man geworfen wurde, befindet, in einer Situation, die einen zwingt, sich [anderen] unterzuordnen. […] Die ›Hölle‹ ist der angemessene Ausdruck, um diese Art Dasein zu beschreiben.«[218]

Dennoch gibt es schon beim frühen Sartre die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen »Mitseins«, das als Wir-Beziehung erfahren wird, in der sich die Subjekte so gegenseitig erfassen, dass niemand Objekt ist. »›Wir‹ kann Subjekt sein, und in dieser Form kann es einem Plural von ›ich‹ gleichgesetzt werden.«[219] Damit ist kein neuer Seinstypus entdeckt, da ja das Wir immer nur von Einzelnen auf der Grundlage des Für-den-anderen-seins vollzogen wird. Also geht »das *Sein-für*-den-anderen […] dem *Sein-mit*-dem-andern voraus und begründet es«.[220] Entweder wir werden erblickt und erfahren uns gemeinsam als Objekt (»Objekt-Wir«) oder wir erblicken umgekehrt jemand Anderen oder Andere und erfahren uns gemeinsam als »Subjekt-Wir«. Die beiden Vollzugsformen des Wir zeigen völlig unterschiedliche Strukturen. In einer konfliktträchtigen Situation mit Anderen taucht ein ›Dritter‹ auf, der uns zum Objekt nimmt, was die ursprüngliche Entfremdungssituation im Für-Andere-sein nur vertieft, komplizierter macht, aber auch bereichert. Das Subjekt-Wir dagegen spielt Sartre als bloß psychologische, ontologisch irrelevante Erfahrung herunter. Es ist nicht die Antwort auf eine voraufgehende Vergegenständlichung, sondern das rein subjektive »Erlebnis« eines bestimmten ökonomischen Typus in einer von Instrumenten und Produkten erfüllten Welt, wo ›man‹ sich etwa

214 J.-P. Sartre, SN, 478.
215 A. a. O., 482.
216 A. a. O., 747.
217 J.-P. Sartre, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 3: *Geschlossene Gesellschaft* (*Huis clos*).
218 J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2: *Sartre über Sartre*, *Playboy-Interview* (1965), 146–162, hier 151.
219 A. a. O., 720.
220 A. a. O., 722.

als Arbeiter oder Verbraucher erfährt, was immer die Existenz Anderer, das Für-Andere-sein, voraussetzt, um sich *mit* ihnen zu erleben.

Eine Fußnote in »Das Sein und das Nichts« lässt allerdings aufhorchen: Die Überlegungen, welche das gegensätzliche Scheitern der Beziehungen als so hoffnungslos herausstellen, »schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung [!] und des Heils [*salut*] aus. Aber diese muss am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.«[221] Was diese Anmerkung wie ein unterirdisches Beben ankündigt, das zur Zeit der Publikation von »Das Sein und das Nichts« (1942) schon im Gang ist, sprengt das bisherige Werk auf und zeugt von einer grundlegenden Wendung im Leben Sartres. Er hat sie im »Selbstporträt mit siebzig Jahren« mit der Erfahrung der Kriegsereignisse und der Gefangenschaft in Verbindung gebracht. Diese Gemeinsamkeit im Schicksal der jungen Männer, die solidarische Teilnahme am Gemeinschaftsleben hat ihn die gesellschaftliche Bedingtheit des Individuums, seiner eigenen Freiheit, erkennen lassen und, wie er sagt, »sein Leben regelrecht in zwei Teile geteilt«: »Dort also bin ich […] vom Individualismus und vom reinen Individuum der Vorkriegszeit zum Sozialen, zum Sozialismus gelangt. Das war der eigentliche Wendepunkt in meinem Leben: vor dem Krieg, nach dem Krieg.«[222] In den letzten Gesprächen mit Benny Lévy bemängelt Sartre, dass er in »Das Sein und das Nichts« davon ausgegangen war, »daß jedes Individuum in sich selbst relativ unabhängig vom andern ist«. Was damals fehlte, war, dass »die Abhängigkeit jedes einzelnen Individuums gegenüber allen Individuen« nicht bestimmt wurde, »keine Abhängigkeit im Sinne der Sklaverei«, sondern eine moralische Abhängigkeit der Obligation, die selbst durch Wahl erfüllt wird. Das Für-Andere-sein wird nun aus dem »moralischen Bewußtsein« als »Selbst für den anderen, als mit dem anderen in Beziehung stehend« gedacht.[223]

Der Keimgedanke der neuen »Moral der Befreiung und des Heils« scheint dann im zweiten Hauptwerk »Critique de la raison dialectique« (1960) aufgegriffen worden zu sein, insofern nun ein echtes Subjekt-Wir durch fusionierende Gruppenbildung, Kollektive und Aktionsgemeinschaften (unter einem gemeinsamen Ziel) das Entfremdungsmoment des Objektseins durch gemeinsame Praxis aufhebt und die Vermittlung der einzelnen Subjektivitäten realisiert. Das setzt aber die freie Beschränkung der Freiheit – um der Freiheit des Anderen willen – voraus.[224] Von da

221 A. a. O., 719, Anm. *.
222 A. a. O., 239 f.
223 Vgl. J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 26 ff.
224 Dazu ausführlich vgl. J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. 1: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, 367–597.

aus ist der Schritt zur Konzeption der *anarchistischen* Kommunen nicht weit weg. Dabei wird selbstverständlich das Konfliktmodell der höllischen Beziehungen, die im Vergegenständlichen und Vergegenständlichtwerden gegenseitig entfremden, nicht zurückgenommen, im Gegenteil, es geht um sie und den Versuch ihrer realistischen Überwindung. Sartre sucht mit seiner *anarchistischen* Philosophie – der Tendenz nach längst vor den 68er-Jahren – sich am Aufbau einer optimal freien Gesellschaft ohne Macht und Staat zu beteiligen, »wo kein Mensch irgendeine Macht über einen anderen Menschen besitzt« oder über sich duldet, aber »jedoch sehr wohl Macht auf die Objekt-Welt, die Dinge ausübt« – die Gefahr ökologischer Katastrophen wird nicht bedacht. Dieser Anarchismus ist im Unterschied zum traditionellen jedoch nicht individualistisch, sondern sucht in überschaubaren Gesellschaften dieses vielleicht nicht mehr so weit entfernte, nun aber nicht mehr ›meta-physische‹ Ideal zu verwirklichen.[225] Anarchie meint nicht Chaos oder Beliebigkeit, sondern eine »radikale Konversion« zu einem sittlichen, moralischen Leben in Gemeinschaft, das später noch durch den Gedanken der »Brüderlichkeit« (nicht Gleichheit!) als affektiver und praktisch motivierender Primärbeziehung zwischen dem Menschen und seinem Nachbarn in der Gesellschaft vertieft wird.[226] Freiheit ist hier »metaphysische Realität […] im Sinne einer transzendentalen Wirklichkeit, das heißt einer Wirklichkeit, die man in jedem liebt, als Ursprung und als Heil«. Damit gewinnt die bisher absurd erscheinende Geschichte einen Sinn.[227]

Bemerkenswert ist hier der Wandel im Liebesverständnis Sartres: »Macht [über Andere] aufzugeben bedeutet nichts anderes, als sich der totalen Transparenz zu nähern. […] Transparenz ist ein Synonym für Liebe, sie ist die vollständige, bewußte Kenntnis vom Denken und Handeln des Menschen, der an unserer Seite lebt. Der Blick wird Transparenz erreichen können, d. h. eine Person bis in ihr Innerstes durchdringen, ja sehen, was in ihrem Bewußtsein vor sich geht. Der Blick würde Wechselseitigkeit voraussetzen und hiermit die Überschreitung der Trennung der einzelnen Bewußtseine.«[228] Die entfremdende Grenze zwischen dem Eigenen der Privatsphäre und dem Gemeinsamen könnte sich, so Sartre, einmal völlig auflösen, und zwar weil er nicht sieht, dass diese Art von transparenter Offenheit füreinan-

225 Vgl. J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2: *Sartre über Sartre*, *Interview mit Michel Contat* (Selbstporträt mit siebzig Jahren, 1975), 202–276, hier 220; *Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre* (Zeitschrift *Concordia* 1, 1982, 7–10), deutsche Übersetzung in: R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, 365–370.

226 Vgl. J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 46–50.

227 R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368 f.

228 A. a. O., 367. Vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 508 ff.

der durch das Distanzlos-Verschmelzende ihrer Communio nur die totalitaristische Kehrseite der vormaligen Entfremdung ist. »Ein Mensch müßte ganz für seinen Nächsten da sein, und dieser ganz für ihn, damit eine wahre soziale Harmonie entsteht. Das […] wird möglich sein, sobald der Wandel der ökonomischen, kulturellen und affektiven Beziehungen zwischen den Menschen vollzogen sein wird, vor allem durch die Überwindung des materiellen Mangels, der für mich […] die Grundlage aller vergangenen und gegenwärtigen Antagonismen zwischen den Menschen ist.«[229]

4.1.4 *Kritische Zwischenbemerkungen*

Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Sartres früher Ontologie und ihrer kritischen Rezeption, doch seien einige Kritikpunkte angemerkt, um auf bei Sartre Verkanntes, Verbautes und Vergessenes aufmerksam zu machen.

a) Zum Phänomenbegriff

Sartre fasst das Phänomen im Anschluss an *Husserl* als das im intentionalen Bewusstsein unmittelbar Gegebene auf, klammert aber im Gegensatz zu Husserl das Existieren nicht aus. Hierfür war ihm Heideggers Ontologieverständnis wegweisend, dessen Neubegründung der phänomenologischen Methode ein anderes Phänomenverständnis entsprach. Von daher ist für Sartre das Phänomen primär jedes *an ihm selbst* (und nicht von einem anderen her) *sich Zeigende*, *das Seiende*, das ist, was es ist. Doch wird, wie schon hervorgehoben, das Phänomen ontologisch eingeengt ausgelegt: Phänomen ist das Existierende, das sich in seinem Sosein auf dem Grunde seines Existierens manifestiert. Durch diesen Phänomenbegriff werden mehrere Probleme aufgeworfen.

1. Aus dem Festhalten am cartesianischen *cogito* als Ansatz und Ausgang des Philosophierens folgt, dass sich das Seiende als Phänomen (das Anwesende in seinem Anwesen) von vornherein nur als *Objekt*, wenn auch *widerfahrendes* Gegenüber, dem Subjekt zeigt. Der Gegenständlichkeit der Gegenstände (das An-sich-Seiende/Sein) entspricht ein Subjekttypus (Für-sich-Seiendes/sein), dessen Offenheit ein Nichts (Leere) an An-sich ist. Was sich aus dem Offenen der Welt her uns zeigt und für dessen Anspruch wir frei und offen sind, ist damit von vornherein auf die subjektbezogene Objektivität von Objekten ein-

229 J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 3: *Interview mit Michel Contat*, 209 ff., hier 210 f.

geschränkt. Eine solche Vergegenständlichung nimmt dem Phänomen seine Ursprünglichkeit. Der ursprünglich ontologische Sinn des Phänomens als das Sichgewähren des jeweiligen Seienden in seinem Sein wird durch sie unkenntlich gemacht.

2. Ausführlicher wäre zu bedenken, ob nicht dieser Fassung des Phänomens als sich zeigendes *Objekt* ein in mehrfacher Hinsicht *eingeengtes* Seinsverständnis entspricht. Das Seiende kann als Erscheinung im Anschluss an *Aristoteles* zweifach verstanden werden:[230] einmal in seiner Anfänglichkeit als Zustandekommendes, als Neues, das im Entstehen begriffen ist, als das in die Unverborgenheit seiner selbst aufgehende Anwesen, das dem Anwesenden einen Raum des Waltens und Verweilens eröffnet. Sodann ist als Wesensfolge dieses originären Erscheinens der Sache selbst (dem Verweilen des Jeweiligen) das sekundäre Erscheinen von *etwas*, das bereits in die Erscheinung getreten ist, abzuheben. *Ganz so*, wie es aussieht, bietet das nunmehr Zustandegekommene für ein Hinsehen eine Ansicht, einen Aspekt dar. Das in seinem Aussehen Da-stehende, dem bereits die Anwesenheit eingeräumt wurde, kann als Angebot für ein Hinsehen ergriffen und als etwas (Etwas-sein: Eidos, Wesen, Qualität), das dem Sehen entgegensteht, begriffen werden. So kann bereits Erschienenes *als* ein Etwas offenbar und daher vergegenständlicht werden. Es stellt sich das Gesichtete für die Mannigfaltigkeit perspektivischen Sehens konkret als Was-sein (*esse essentiae*) oder So-sein von etwas vor. Sartre übernimmt zwar das scotistische Wesensverständnis, wonach das Wesen das ist, wodurch etwas ist, was es ist, und zwar insofern es unabhängig davon denkbar ist, ob es ist oder nicht ist. Er besinnt sich jedoch darauf, dass es aus dem konkret Gegebenen (dem Phänomen, der Sache selbst) geschöpft wird. Dann kann das Dass-sein oder die Existenz (*esse existentiae*) als eigentlicher und universeller Grund aller Wesensgegebenheiten erscheinen. Doch stellt das nackte Existieren des Existierenden im Gegensatz zu einem diesem gegenüber als indifferent sowie abstrakt und normativ vorgestellten Wesen eine Einengung und Verarmung des Seinsverständnisses dar, denn als Grundcharaktere des Seins sind Anwesenheit, Walten, Währen und Gewähren, Weilen und Verweilen des Seienden zu nennen, zu dessen Fülle Offenbarkeit, Seinsmannigfaltigkeit, Gut- und Schönsein so-

---

230 Zum ursprünglichen Verständnis von Phänomen vgl. *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 283 f.

wie andere transzendentale Eigentümlichkeiten, an denen Seiendes teilnimmt, gehören.

3. An-sich-sein ist angeblich ohne Potenzialität, ohne Möglichkeit und ohne Zeit, ohne Vergangenheit und Zukunft; dagegen hat das Für-sich-sein alle drei Dimensionen der Zeit. Erst das Für-sich-sein bringt die Zeit in die Welt. Doch mit dem Ausgang vom vereinzelten Subjekt wird das *volle* Zeitphänomen ausgeblendet. Sartre hat sich in seinem frühen Hauptwerk die innerweltliche Geschichtlichkeit verbaut. *Teilhard de Chardin* hat dies ausdrücklich gegen Sartre eingewendet: »Tatsächlich […] schmücken die ›Phänomenologen‹ sich zu Unrecht mit ihrem Titel: in dem Maße, wie sie eine der wesentlichsten Dimensionen des Phänomens übersehen, das nicht nur von einem individuellen Bewußtsein wahrgenommenes Sein ist, sondern [darüber hinaus und zugleich] diesem besonderen Bewußtsein anzeigt, dass es in einen universellen Prozess der ›Noogenese‹ hineingenommen ist. Ich begreife nicht, wie man sich ›Phänomenologe‹ nennen und ganze Bücher schreiben kann, ohne die Kosmogenese und die ›Evolution‹ auch nur zu nennen!«[231] Das primäre Phänomen ist das planetarische Ereignis des Menschen (der Menschheit), der sich hineingenommen erfährt in einen Prozess der »Noogenese«, und zwar in Fortsetzung des In-das-Sein-Tretens des Kosmos, seiner materiellen, biologischen und humanen Entfaltung. Unter Berücksichtigung der ganzen zeitlichen Dimensionen ist *das menschliche Phänomen* Widerschein und Wiedergabe des Gewesenen bis in die letzten kosmischen Anfänge hinein – und es ist zugleich Vor-Schein und Vorgabe der Zu-kunft; es ist Verweis über sich hinaus zur versammelnden Einigung des Ganzen, es stiftet und bringt neue Anfänge (Zentren) ein und lässt neue Möglichkeiten, welche dem Gewesenen und Gegenwärtigen Zukunft geben, aufscheinen.[232]

4. Ununtersucht ist noch, wie Sartre – wohl gegen seine Absicht – durch sein existenzialistisches Seinsverständnis zur herabsetzenden Bewertung der abendländischen Seinsphilosophie beigetragen hat. Der hier ausdrücklich zu nennende Mentor Sartres war *Emmanuel Lévinas*. Nach Sartres eigenen Worten kam er »durch Lévinas zur Phänomenologie« – bei der Erstlektüre von dessen Doktorarbeit über die »Intuition in der Phänomenologie Husserls« (1930) soll Sartre

231 Vgl. C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, 450 f.

232 Siehe Verf., UEpS, Bd. 2: »Zur Frage nach der Methode bei Pierre Teilhard de Chardin«, 379–394.

verwirrt ausgerufen haben: »Ach, er hat alle meine Ideen schon gefunden.«[233] Höchstwahrscheinlich kannte Sartre auch die unter Lévinas Werken grundlegende Abhandlung »De l'évasion« (von 1935). Es geht darin um das Sein, das »auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen« ist.[234] Aufzufinden ist für die europäische Zivilisation ein Aus- bzw. Fluchtweg aus der unerbittlichen Last und dem Angekettetsein an das brutale Faktum des Seins, das sich selbstgenügsam behauptet, sowie aus der »tragischen Verzweiflung, die dies mit sich bringt, und die Verbrechen, die es rechtfertigt«.[235] Hier findet sich auch ein Kapitel über den Ekel, der die Anwesenheit (*présence*) des reinen Seins enthüllt und dadurch unsere Ohnmacht, diese Anwesenheit zu verlassen.[236] Dieser Gedanke dürfte Sartres Roman »Der Ekel« (1938) inspiriert haben. Später ging es *Lévinas* pointiert darum, die Existenz zu verlassen oder aus dem Existieren auszubrechen, um so – in »De l'existence à l'existant« (1947) – vom entpersonalisierten Subjekt im anonymen, es-haften Existieren zum personal Existierenden zu kommen (1947), da »›Ekel‹ als Existenzgefühl noch keine Entpersonalisierung [ist]; wohingegen das Entsetzen [*horreur*] die Subjektivität des Subjekts, seine Partikularität als *Seiendes* umdreht. Das Entsetzen ist [emotionalisierte] Partizipation am *es gibt*«, das uns »zur Abwesenheit Gottes, zur Abwesenheit von allem Seienden«, zur gespenstischen Nacht ohne offenbarendes Licht führt. Dieses »es gibt« ist nach Lévinas »das unpersönliche Sein«, genauer ein pures *Existieren ohne Existierendes, ohne Subjekte*; es gleicht der schrecklichen Obsession des allein gelassenen Kindes, das schlaflos die Stille als »lärmend« und Leere empfindet.[237]

Mit der Gleichsetzung des Existierens der Existenz mit dem Sein in Abwesenheit von Seiendem konnte einer unkritisch-verallgemeinernden Diffamierung abendländischer Ontologiegeschichte erneut Vorschub geleistet werden, obwohl Lévinas später[238] ausdrücklich sein grauenhaftes »es gibt« (*il y a*) von *Heideggers* »grundlegend«

233 Vgl. dazu B.-H. Lévy, *Sartre*, 148, 615, zur vierzig Jahre währenden verschwiegenen Verbindung zwischen Sartre und Lévinas, a. a. O., 622–617; T. Bedorf, *Der Blinde Philosoph des Blicks oder Ob der späte Jean-Pauls Sartre als Levinasianer anzusehen sei*; ders., *Verfehlte Begegnung*: *Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, dort besonders A. Gelhard, *Das Imaginäre und das ›il y a‹. Zum Problem der Nichtung in den Frühschriften von Sartre und Levinas*, 17–39.

234 Vgl. den Titel der dt. Übersetzung: *Ausweg aus dem Sein*, hier auch 67.

235 E. Lévinas, *Ausweg aus dem Sein*, 65.

236 Vgl. a. a. O., 46–53.

237 Vgl. E. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, 74 ff., 79–82. Zum pejorativen Seinsverständnis von Lévinas siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 573–576.

238 1978 im Vorwort zur 2. Aufl. von E. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, 12, sowie 1982 in E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, 34 f.

verschiedenem »›es giebt‹« (so deutsch im Original!) abhebt, in welchem Ausdruck »Überfluß und Großmut mitschwingt«. Dennoch ist damit die *ereignishafte* Tragweite von Heideggers »Es gibt [nämlich Seiendes zu] Sein [frei]« oder »Es gibt Zeit [zum Anwesen von Mensch und Welt]« nicht einmal entfernt berührt.[239]

b) Das Für-sich-sein

1. Äußerst brüchig, wenngleich folgenreich, ist Sartres Grundgedanke, der die Freiheit und Transzendenz menschlicher Existenz mit dem intentional strukturierten Bewusstsein identifiziert. Ist das Bewusstsein (*cogito*, Subjekt) wirklich so ursprünglich, dass man von ihm ausgehen muss, um den maßgebenden Zugang für das Selbst- und Seinsverständnis zu gewinnen? Der Mensch steht, mit *Heidegger* formuliert, ›in‹ die Offenheit des Seins hinaus, welche für uns die Welt ist.[240] Der Mensch ist Mensch als dieses offenständige (›ek-sistente‹) Wesen im Austrag seines Verhältnisses zum Sein, zum Offenen des Seins der Welt. Aber die Welt ist primär kein intentionales Gegenüber für ein Subjekt, kein (an sich) Seiendes oder die Gesamtheit aller uns möglicherweise angehenden Seienden. Dass etwas *im* Offenen der Welt anwesend oder abwesend ist, ist nur möglich, wenn es für jemanden zugänglich ist, der *sich* als Seiendes im Offenen der Welt aufhält. Erst dieser sich ereignende *Bezug* tut das »Zwischen« auf, innerhalb dessen so etwas wie eine intentionale Beziehung von Subjekt und Objekt ›sein‹ kann.

Sein aber ist, wie schon gesagt, tiefer und weiter zu denken als der traditionelle Sinn von *présence* (Anwesenheit als Gegenwärtigkeit, Gegenübersein, Auftreten, Vorhandensein), Sein besagt Anwesen als Walten und Währen von Welt *und* menschlichem ›Da-*sein*‹. Das »Dasein« Heideggers ist daher nicht, wie die französische »Sein und Zeit«-Ausgabe verbreitet hat, ein *être-là*, was so viel hieße wie: da (hier) und nicht dort existieren. Setzt man überdies Existenz mit Realität gleich, dann hat man es beim »Dasein«, wie auch Sartre übersetzt, mit einer menschlichen Realität (*réalité-humaine*) zu tun. Doch »Da-sein« ist weder die menschliche Realität noch eine Ortsangabe für ein Seiendes, sondern nennt die Offenheit des Men-

239 Immerhin ist es heute, angeblich durch Lévinas gedeckt, möglich, sein Buch, das doch im Original die Überschrift *De l'existence à l'existant* trägt, unter dem suggestiven Titel *Vom Sein zum Seienden* zu verkaufen. Die ontologiegeschichtliche Verwirrung ist perfekt und das ab der Spätscholastik eingebürgerte und spätere existenzialistische Missverständnis der Gleichsetzung von Sein und purem Existieren wird wieder einmal zementiert, wenn auch dieses Seinsverständnis zu Recht *ad absurdum* geführt wird. Siehe dazu ausführlich unten 5.2.1–5.2.2.

240 Zum Folgenden vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Brief über den ›Humanismus‹«, 350; ders., *Zollikoner Seminare*, 156 f., 189 ff., 239–242; ders., GA, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, § 11: »Die Transzendenz des Daseins«.

schen, in der für den Menschen Seiendes an- und abwesend sein kann; man müsste daher nach Heidegger »Da-*sein*« mit *être le là* übersetzen. Ist Intentionalität auf etwas gerichtetes Bewusstsein, also Bewusstsein, das jemand von etwas hat, Bewusstsein von jemandem, der etwas gesehen hat, dem etwas als etwas offenbar ist, der sich etwas *vergegenwärtigt*, der sich zurechtfindet (orientiert) im Bezogen-sein auf das Gegebene (als ›Gegen-stände‹), dann kann Bewusstsein nie die Voraussetzung für den Weltaufenthalt des Menschen sein, sondern umgekehrt gibt erst ein Sich-im-Offenen-der-Welt-Aufhalten die Möglichkeit für ein Verhalten im Sinne jeglicher Bewusstseinsintentionalität frei.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Mensch mehr als *intentional* strukturierte *Transzendenz* ist, die sich auf etwas anderes (Objekte, vergegenständlichte Seiende) hin, das er nicht ist, überschreitet. Wieso kann er denn, was Sartre gesehen hat, *sich* immer schon vorweg ›draußen‹ beim Seienden *aufhalten* (*sein*)? Sofern der Mensch in seinem Da-*sein* einen Überstieg auf die Welt vollzieht und im Übersteigen verweilt, übersteigt er das Seiende selbst, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann – auch das Seiende, als das er selbst faktisch existiert. Daher ermöglicht Transzendenz als Anwesen in der Welt, dass das Dasein faktisch als Eksistierendes sein kann und sich selbst zugänglich ist, ja es selbst sein kann. *Intentionalität als Verhalten zu Seienden ist daher nur auf dem Grunde der Transzendenz möglich*, aber niemals mit dieser und dem Mensch-sein identisch. Transzendenz kann als ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjekts angesehen werden, besteht aber nicht als Verhalten von Subjekt und Objekt, das nie primär und letztlich maßgebend sein kann. Das Dasein geht daher nicht darin auf, Subjekt und Objekt (oder Subjekt- und Objekt-Anderer) zu sein. Transzendenz meint hier die konkret gefasste klassische Transzendentalität des Seins von Seienden, des Anwesens von Anwesenden. Dass das Dasein *transzendiert*, heißt, es steht den Bereich seiner Offenständigkeit (Welt) aus, sodass es im »Da« die »Ortschaft alles Begegnenden«, die offene Weite, in der alles Anwesende zusammenkommt und in seinem Anwesen verweilt (Welt), zu bilden vermag.[241]

2. Indem der Mensch in der Offenheit von Sein steht, ist das Menschsein *auf seine Weise* ausgezeichnet, diese Offenheit (als Welt-Offenheit) auszutragen und selbst zu sein, sie mit- und füreinander zu teilen. Sachlich ist damit der aristotelische Gedanke weitergedacht, wonach der leibhaftig anwesende Mensch aufgrund seiner

241 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, § 89 b, c; ders., GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen des Grundes«, 135, 137 ff.

»Seele in gewissem Sinne alles Seiende ist«.[242] Die Frage ist aber, wie es möglich sein soll, dass er das Ganze des Seienden (in seinem Sein) *ist* – scheitert doch gerade bei Sartre der Mensch daran, weil er alles Seiende, das er nicht ist, ist, und dieses wiederum nicht ist. *Aristoteles* erklärt sein ›Axiom‹ im Folgenden so: »Es ist notwendig, daß [beim Sichauskennen, ›Erkenntnisverhalten‹] entweder die Dinge selbst oder ihre Formen in der Seele sind. Die Dinge selbst sind aber nicht in ihr; denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Form.« Der Mensch ist nämlich aufgrund seines Wesens, der Seele, der Möglichkeit nach offen für das Ganze des Seienden und so der ›Ort‹ der Versammlung aller verstehbaren Seienden (τόπος ειἀδωὲν), der Verstehbarkeit des Seienden in seinem Sein.[243] Es besteht also eine Selbigkeit (Identität) des leibhaftig Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen, der Seele mit dem Sein, und zwar aufgrund ihrer Offenheit und *Möglichkeit*, Sinn und Bedeutung von *anderem* Anwesenden in *seinem* Anwesen zu vernehmen – nicht durch gefräßige Identifikation von allem mit sich selbst.

Nun kennt aber auch Aristoteles eine Selbigkeit im *Vollbringen*, in der *Ausübung* der Bereitschaft, im *Vollzug* als Wirklichwerdenlassen. Er zeigt das wiederum an den beiden Vermögen des Wahrnehmens und Denkens: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, ihr Sein ist aber nicht dasselbe, zum Beispiel der wirkliche Schall und das Gehör.« Man kann nämlich taub sein und daher keine Wahrnehmung haben, oder es gibt wirklich nichts zu hören, weil kein Wahrnehmbares da ist.[244] Wahrnehmen ist ein Sich-Erbilden des Gehörten, des Gesehenen usw. und damit Gegenwart (Anwesenheit, Sein, Leben) des Gehörten, des Gesehenen usw. im ›Da‹. Da sind wir außer uns, da halten wir uns wahrnehmend bei Seienden auf, dann entschwindet das Gehörorgan oder das Auge, aber auch das Hören und Sehen aus der (primären) Beachtetheit, wir sind, mitunter ganz, mit »Leib und Seele« bei dem, was wir entgegennehmen, zu hören und zu sehen bekommen usw., oder bei dem, was uns bewegt, was uns motiviert, ja auf die Weise des Vollzugs *sind* wir es selbst, dasselbe, aber gemäß »dem Sein nicht dasselbe«.[245] Daraus lässt sich keine doppelt negative Bewältigung des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität durch eine totalitäre Überidentität herauslesen. Denn unser relatives Identischsein ist keine Identität des faktischen Seinsbestandes, kein »Sich-

242 Aristoteles, *De an* III 8, 431 b 21. Siehe dazu auch oben, 265, Anm. 101 sowie *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 421.
243 Aristoteles, *De an* III, 429 a 27 f.
244 A. a. O., 425 b 25 ff.
245 Diese Auffassung hat selbstverständlich ethische Folgen. Wir sind ja weitgehend verantwortlich für das, was wir wahrnehmen oder nicht wahrnehmen wollen, und hier geht uns Elend oder Schönheit oder was immer etwas an, weil wir es im Vollzug des Wahrnehmens selber sind.

selbstgleichsein« (*Hegel*), keine (im Sinne Sartres als Ideal entworfene) Koinzidenz mit sich, sondern eine Identität des offenen Vollzugs dessen, was uns (ver-)mittels der Vermögen im Bereich unseres Sichaufhaltens in der Welt (von sich her eröffnet und offenbar geworden) zugänglich ist – also keine Bestands-, sondern eine *Vollzugsidentität*, eine sich stets im Geschehen erneuernde Identität, Kommunikation, ein Sichmitteilen des (in seiner Andersheit nicht synthetisierbaren) Anderen im Sichereignen des Hörens, Sehens usw. ist hier angesprochen.[246] Auch hier gilt: Der teilnehmende Mitvollzug eines Nicht-Identischen heißt nicht, sich mit jemandem oder etwas zu identifizieren, sondern dessen Selbstmitteilung in Empfang nehmen.

Aristoteles spricht von einer Identität gemäß (κατά) der Enérgeia (κατ᾽ ἐνέργειαν). Enérgeia heißt wörtlich, dass ein Wesen ins ›Werk‹ (ἔργον) gesetzt wird, d. h., etwas ›west‹ in seiner höchsten Vollendung an, etwas Mögliches wird vollbracht, kommt ans Licht, tritt in die Unverborgenheit und kommt in ihr zum Tragen. In diesem Sinne einer zum vollendeten Anwesen her-vor-gebrachten Selbigkeit sind vernehmendes Denken und die Dinge ein und dasselbe: »Mit einem Wort (gänzlich, überhaupt) *ist* aber das denkende Vernehmen – die Dinge, und zwar gemäß dem Vollzug, dem Hervorbringen in die Offenbarkeit des Anwesens.«[247] Die Vermögen der Seele bringen die Bereiche des Sichaufhaltens in der Welt zur Sprache, sie enthüllen, wie die Welt auf mannigfaltige Weise von ihr her zugänglich ist, und artikulieren so, was die Seele in ihrer grenzenlosen Offenheit und Spannweite sein kann und ist: das Ganze des Seienden in seinem Sein.

Bildet nach dem Gesagten die ›Seele‹ (oder weitergedacht ›die Ek-sistenz‹) in der Leibhaftigkeit menschlichen Daseins den Offenständigkeitsbereich für das Anwesen des Seienden im Ganzen aus, dann besteht kein Grund, die menschliche Existenz durch eine *doppelte Negation* zu bestimmen nach dem Muster: Sie ist, was sie nicht ist, und was sie nicht ist, ist sie. Der Darstellungsmodus (*modus dicendi*) der gegenseitigen inneren Negation täuscht mitunter eine widersprüchliche Seinsweise (*modus essendi*) vor, indes sind Bestimmungen, die für unser Erkennen noch mangelhaft, ungenügend und negativ erscheinen, nicht notwendig der Sache anzulasten. Der Eksistierende ist dem Bestand nach nur, was er ist, und *nicht*, was er nicht ist. Aber seinem Dasein nach ist er jeweils hier jemand, der in der Identität des Vollzugs für alles offen eksistiert – durch ›Ent-sprechen‹, antwortendes Sichverhalten. In der Vollzugsidentität ist er nicht etwas, das er dem Bestand nach ist, sondern er *ist* eben

246 Aristoteles, *De an* III, 431 b 17: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν τὰ πράγματα. Zu dieser ontologischen Unterscheidung siehe oben, 25.
247 Aristoteles, *De an* III, 7, 431 b 17.

in einer angebbaren Weise des Seins, was er nicht ist, insofern er sich zum Anwesen des Anwesenden und dessen Bedeutsamkeiten so verhält, dass sie im Erscheinungsraum seines offenständigen Ek-sistierens nicht nur *integer* gewahrt werden, sondern sich erst entfalten können. Es wäre jedoch wesenswidrig, wenn er seinem Bestand nach mit dem zu verschmelzen suchte, was ihm (dem eigenen Bestand nach) begegnet, denn das liefe auf eine totalitäre Konzeption von Einswerden hinaus. Gerade weil Sartres Existenz wesenhaft die unmögliche Synthese von Für-sich-sein und An-sich-sein anzielt, also eine Selbigkeit von Bezugsidentität und Bestandsidentität(en) herstellen will, kann der Bezug des Menschen zum Seienden sich nur negativ, als durch die Negation der Negation aufgerissener Mangel, als Möglichkeit (negativ bestimmt als das, woran es mir an Sein als erfüllter Gegenwart mangelt) und somit als ›privatives‹ Nichts konstituieren. Dadurch wird nicht ersichtlich, wie jemand Seiendes in seinem Sein freigeben und aktiv ›sein-lassen‹ könnte. Der Bezug zur Welt bleibt daher bei Sartre gemäß der Nichtfestgestelltheit des menschlichen Wesens nur ein negativ ›freier‹, gebrochener, kein affirmativ der Offenheit der Welt entsprechend kommunikativ offener.

3. Intentionales Bewusstsein, Entwurf, Freiheit, Transzendenz, Existenz und Praxis sind bei Sartre nahezu dasselbe und werden dialektisch negativ durchbestimmt. Gewiss besitzt diese lebensweltlich antagonistische und aporetische Bestimmung des Menschen eine gewisse Lebensnähe und Plausibilität und kann auf eine beachtliche Tradition verweisen (*Hobbes*, *Spinoza*, *La Rochefoucauld*, *Schopenhauer*, *Freud*).[248] Aber bleibt sie nicht einem entstellten Seinsbezug verhaftet? Offenkundig wird der Mensch in gar keiner Weise so gesehen, dass er als Offenständigkeit für das Vernehmen von Anwesenheit und Anwesenden eksistiert, das ihn in Anspruch nimmt und motiviert; er ist nicht frei und offen für einen Anspruch, den er zum Grund für ein *Ent-sprechen* und *Antworten*, für ein angemessenes Verhalten aufnimmt, sondern er existiert von vornherein, sich nur zwangsläufig frei engagierend, im ständigen *Konflikt*, d. h. *verstrickt* zwischen Vergegenständlichung und Vergegenständlichtwerden, zwischen der Unmöglichkeit, An-sich-und-für-sich zu sein, und trotzdem diese Unendlichkeit wollen zu müssen.

248 Vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 308 f.

4. Auf die Problematik des hier vorwaltenden Seinsverständnisses sei kurz verwiesen. Geht es dem Dasein um sein Sein, in dem es gründet, bzw. darum, dem Sein (Anwesen) der Seienden optimal zu entsprechen, so wird bei Sartre Da-sein auf die *Tendenz zum Sein* reduziert. Der Mensch *ist* dieser »*Seinsentwurf*« (*le projet d'être*) oder dieses »[grundlegende] Verlangen [*désir*], zu sein, oder die Tendenz [*tendance*], zu sein«.[249] Ein Verlangen besteht nur, solange ihm das Verlangte fehlt, eine Tendenz, solange ihr das Intendierte abgeht: Die Ermangelung des erfüllten Seins charakterisiert Sartres Mensch-sein. Ja, das ganze Für-sich-sein selbst ist sich sein eigener Seinsmangel, der auf ein Sein zielt, somit sich entwerfender Entwurf des Seins: »Jede menschliche Realität ist direkter Entwurf, ihr eigenes Für-sich in An-sich-für-sich umzuwandeln, und zugleich Entwurf zur Aneignung der Welt als Totalität von An-sich-sein […]. Jede menschliche Realität ist eine Passion, insofern sie entwirft, zugrunde zu gehen, um das Sein zu begründen und zugleich damit das An-sich zu konstituieren, das als sein eigener Grund der Kontingenz entgeht, das *ens causa sui*, das die Religionen Gott nennen.«[250]

Die Kritik von *Emmanuel Lévinas*, welcher der abendländischen Ontologie unterstellt, sie bestimme den Menschen in seinem Sein (einseitig) vom *conatus essendi*, d.h. von der Sorge und Anstrengung zu sein her, und zwar so, dass das Sein des Seienden sich stets als den Anderen ausschließende Selbstaffirmation, als Lebenskampf, Kampf ums Sein bis hin zum Krieg manifestiert, trifft ohne Zweifel paradigmatisch auch den frühen Sartre,[251] insofern er noch keinen tragfähigen Fluchtweg aus der Sackgasse des Konflikts weisen konnte. Anlässlich der konkreten Begegnung mit dem Anderen finden wir bei Lévinas einerseits ein in seiner Gewaltsamkeit erschüttertes Bewusstsein vom Zwang befreit, sich selbst gegen den Anderen durchsetzen zu müssen, andererseits (was Lévinas so nicht sehen konnte) erscheint ihm die auch unter dem Titel ›Willensmetaphysik‹ verhandelte These der Vorgängigkeit irgendeiner Tendenz zum Sein, der notwendig kein sie ermöglichendes eigenes Offenständigsein vorgegeben ist, als ein Irrweg. Dieser verkehrt das alte, phänomenal ausweisbare Axiom, wonach das Handeln, Wirken bzw. Sichverhalten, weil es einzig und allein aus dem eigenen Sein hervorgeht, als etwas verstanden wird, das dieses Sein erschließt und mit-teilt (*agere sequitur esse*). Weil ich *als Mensch* sein (*esse*) muss, aber auch kann und darf, kann ich faktisch mit Anderen und für sie mein offenstän-

249 J.-P. Sartre, SN, 969 f. (Übersetzung nach dem Original: Verf.).
250 A. a. O., 1052.
251 Zur Kritik des agonalen Seinsverständnisses innerhalb der Willensmetaphysik vgl. u.a. zusammenfassend E. Lévinas, *»Der Ort, in dem das Göttliche einwirkt, ist im Inneren des Menschen selbst«*, 35; siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 572–576.

diges Eksistieren ausüben und austragen (*agere*) und mich in freier Wahl und Entscheidung auf die Zukünftigkeit meines Da-seins verstehen. Ich lebe also umgekehrt nicht so, dass ich mir vermittels der Aktualität meiner gewählten Vollzüge mein Mensch-sein verdanke, wobei diese Selbstvollzüge aus dem Erleiden irgendeines Mangels oder einer Überfülle an Sein hergeleitet werden und etwas geben sollen, das sie nicht anders als nur in der Idee als Ideal haben. Wir können uns *selbst* prinzipiell nur *aus* den uns vorgegebenen und auf uns zukommenden Seinsmöglichkeiten (von Anderen her und mit ihnen und für sie und *zu* ihnen) kreativ verhalten. Daher ist allem voran, was immer man sonst noch kritisch gegen Sartres Bestimmung der »Natur« des Menschen einwenden kann, die Freiheit als freier Entwurf des eigenen Wesens am Leitseil der *intentionalen Bewusstseinsstruktur* äußerst problematisch.[252]

c) Für-Andere-sein

Im Für-Andere-sein setzt sich das Verhältnis von Für-sich-sein und An-sich-sein fort. Somit ist es systemkonsistent wiederum doppelt negativ. Daraus ergeben sich verschiedene für das Basisverständnis Philosophischer Theologie folgenschwere Hypotheken, die hier in kritischer Hinsicht ausgeführt werden sollen.

Das Verhältnis zu anonymen und apersonalen Dingen (zur materiellen Umwelt) behält für Sartre den Vorrang vor dem, was Heidegger »*Mitdasein* mit Anderen«[253] nannte. Die Zugehörigkeit zu unseren Nächsten (Angehörigen), die uns ins Dasein gerufen und die den jeweils meinen und den gemeinsamen umweltlichen Weltbezug (und darin das Anwesen bei …) überhaupt erst vermittelt haben, wird übergangen. Daher taucht bei ihm der fremde »Andere« völlig unvermittelt auf. Das Verhältnis zum Anderen wird auf die kontingente faktische Begegnung, wie *man* sie alltäglich hat, reduziert: »Man begegnet dem Andern, man konstituiert ihn nicht.«[254] Sartre will das von Heidegger gelernt haben.

252 Nicht ersichtlich ist auch, ob dem Menschen als Jemand (Person) Würde zukommt, wenn er einmal faktisch seine Freiheit (Bewusstsein) nicht vollziehen kann. Jedenfalls kann er seine Wahlfreiheit in seinen ersten Lebensphasen *noch nicht*, in seinen letzten zuweilen *nicht mehr* vollziehen. Müsste nicht beispielsweise im Sinne Sartres einem Menschen in der Embryonalphase vom Seinstypus her ein An-sich-sein zukommen? Dann wäre systemkonsistent nichts an ihm Potenz und nichts, das *für ihn selbst* zu-künftig ist. Er wäre ja noch nicht *aktuell* anwesend bei seinem Sein, eigentlich also kein Mensch. Das Subjekt als Pluralität und Serie von aktuellen Vollzügen ist ja bei *Sartre* kein substanzieller Grund, kein kontinuierlich bestehendes Zentrum, keine Innerlichkeit oder Intimität, kein cartesianisches oder transzendentales Subjekt, weil es immer schon ›draußen‹ beim An-sich ist, überhaupt keine entfaltbare Essenz, nur die, zu der es sich macht – ein an-archistisch entwurzeltes Subjekt?

253 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, § 26; ders., GA, Bd. 27: *Einleitung in die Philosophie*, § 18: »Dasein und Mit-sein«.

254 J.-P. Sartre, SN, 452.

Worauf es aber Heidegger anzukommen scheint, ist die *existenziale* Faktizität des Da-seins, die als immer schon *Mitanwesen* zusammen mit Anderen die Bedingung der Möglichkeit der jeweiligen faktischen Begegnung erst begründen soll. Doch Sartres Alternative ›entweder Begegnung oder Konstitution durch ein sich setzendes *cogito*‹ überspringt dieses wesenhafte Mitanwesen aus dem Mit-da-sein Anderer und kommt zum Ergebnis: »Das Wesen der Beziehung zwischen Bewußtseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.«[255] Demgegenüber ist für Heidegger das *Mitdasein* Anderer die Möglichkeitsbedingung jeder faktischen Begegnung. Ursprüngliches Mitdasein besagt, dass die Mitanwesenden in ihrem Anwesen *einander* erschlossen sind. Mitdasein will also nicht sagen, dass hierorts außer mir auch noch Andere vorkommen, meint auch »kein Verhältnis von einem Subjekt [Ego] zu einem anderen [alter Ego]«, sondern besagt, »als Mensch ständig auf Mitmenschen bezogen« zu sein,[256] ein im Gespräch gipfelndes, ja dem Sein nach in der *Sprache* gründendes voneinander Hören- und miteinander Sprechenkönnen.[257] Vertieft gedacht: Zusammengehören in weltweitem Offenständig-sein im kommunikativen Anwesenheitsbereich Anderer, der Nahen *und* Fernen, der Lebenden und Toten.

Um die Heidegger-Kritik Sartres besser zu würdigen, müssen wir näher auf Heideggers Mitsein und Mitdasein eingehen. Heidegger untersucht es anhand der in ihm wurzelnden faktischen Weisen der »Fürsorge«. Fürsorge meint ursprünglich verstanden das »Sorgetragen« füreinander. Das impliziert immer auch das Tragen von Verantwortung und Mitverantwortung. Wie könnte sonst das ›ent-schlossene‹ Dasein »zum ›Gewissen‹ der Anderen [vgl. ›*con-scientia*‹] werden«?[258] Wir haben es nach Heidegger zunächst und zumeist (alltäglich) mit defizienten Weisen des Mitseins wie »Ohne-einandersein«, »Aneinandervorbeigehen«, »Einander-nichts-angehen« zu tun. Der Andere kann in der »Fürsorge« »zum Abhängigen und Beherrschten werden«[259] – bekannt etwa als Helfersyndrom. Dagegen kann es bei sachlicher Verbundenheit im gemeinsamen Engagement (dem Miteinandersein bei … als einem gemeinsamen Weltverhältnis) dazu kommen, dass der Andere in seiner Freiheit »für ihn selbst« freigegeben wird.

255 A. a. O., 747.

256 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 144 ff.; vgl. 151, 161, 183, 263, 207 f.

257 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 38 ff.

258 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 395: »Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen [aktiv] ›sein‹ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ›Gewissen‹ der Anderen werden.«

259 A. a. O., 162.

Es bleibt unklar, ob dieses aktive Seinlassen des Anderen dasselbe besagt wie das in »Sein und Zeit« neben dem »Widereinandersein«[260] genannte »Füreinandersein«. Letzteres meint – wenn es geboten ist, es über Heidegger hinaus in seiner personalen ›Eigentlichkeit‹ zu fassen – so viel wie in Offenheit, Offenbarkeit und Transparenz, ja im offenen Gegenüber des Selbstseins Anderer anwesen (in einer »Du-Du-Beziehung«[261]). Doch in »Sein und Zeit« wird dieses »Füreinandersein« nur ganz beiläufig angeführt, wenngleich es dort ausdrücklich von den genannten defizienten Weisen der Alltäglichkeit ausgenommen wird.[262] So konnte für Sartre (und nicht nur für ihn!) der Eindruck entstehen, Heideggers Miteinandersein von *Dasein mit Dasein* ignoriere überhaupt den »ursprünglichen Bezug des anderen zu meinem Bewußtsein«, der ein »wechselseitiger Anerkennungs- und Kampfbezug« zwischen »*Du und Ich*« (eigentlich zwischen Ich und Ich) ist und der sich daraus ergibt, dass mitten in der Welt ein anderes Dasein außer meinem erscheint. Heideggers Mitsein stelle in der Welt des Zeugs eine »ontologische Solidarität zur Ausnutzung der Welt« dar und gleiche der Gemeinschaftsexistenz des Mitspielers mit seiner Mannschaft (etwa von Ruderern mit ihrem Steuermann). Ein so verstandenes Mitsein als »Wir« kommt gegenüber der wesenhaften Konfliktsituation tatsächlich nur als sekundäres, wenn auch eigenständiges Phänomen in Frage.[263]

Kritisch wäre in dieser Debatte zu berücksichtigen: 1. die Befolgung des phänomenologischen Grundsatzes, wonach ein Phänomen dort und nur dort aufzusuchen sei, wo es sich in seiner höchsten und tiefsten Erscheinungspotenz zeigt. Dann müsste man wohl vom liebenden, dritte Personen nicht ausschließenden Für-einander-Anwesen ausgehen, das keine bloße Aufgipfelung aus einem gemeinsamen Weltverhältnis heraus, sondern die Keimzelle der Zugehörigkeit zu Nah- und Fernstehenden ist. Einen Schritt in diese Richtung ist Sartre auch selbst gegangen, wenn er den Individualismus seiner Theorie des Für-Andere-seins in »Das Sein und das Nichts« kritisch überschritten hat. Rückblickend konnte er daher formulieren, dass er davon ausging, »daß jedes Individuum in sich selbst relativ unabhängig vom andern ist«. Was fehlte, war, dass »die Abhängigkeit jedes einzelnen Individuums gegenüber allen Individuen« unberücksichtigt blieb. Es handelt sich hierbei nicht um

260 Gegnerschaft könnte auch als liebender Kampf und so als eine Weise des liebenden Füreinanderseins verstanden werden; vgl. R. Thurnher, *Selbstverständnis und Verstehen des Anderen in der hermeneutischen Phänomenologie M. Heideggers*.

261 So die kritische Wendung des späten Heidegger gegen das nur von einem primär isolierten Ich-Subjekt aus angesprochene Ich-Du-Verhältnis des personal-dialogischen Denkens; vgl. *Zollikoner Seminare*, 263, 145.

262 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 162.

263 Vgl. J.-P. Sartre, SN, 445 und 447.

»Abhängigkeit im Sinne der Sklaverei«, sondern um eine Abhängigkeit, die »selbst frei« ist: eine moralisch verbindliche Abhängigkeit durch Verpflichtung, deren Erfüllung selbst frei ist, »ebensogut auch nicht geschehen könnte« und durch Wahl getroffen wird.[264]

2. Die sicher großartige Phänomenologie des objektivierenden Blicks (ein Ich-Ich- oder Ich-Er-Verhältnis) klammert Gemeinsamkeit und Zueinander eines originären dialogischen Verhältnisses – das von narzisstisch-fusionierenden Gruppenbeziehungen kritisch abgehoben werden müsste – von Personen aus, die aneinander weltweit teilnehmen und teilhaben. Das Verhältnis von Personen (im Du-Du- und Wir-Verhältnis), die ureigenstes Sein einander einräumen und einander aktiv *sein* lassen, hat systematisch und ontologisch keinen Ort.

3. Die Begegnung mit Anderen (Fremden), für die wir (von ihnen aus gesehen) ein Sein haben, geschieht von uns aus nie völlig allein, sondern immer sind wir schon in ein ›Wir‹ eingelassen, wenn wir einander begegnen. Wir begegnen einander immer schon als die Mitmenschen, die wir selber vorgängig sind. Jeder Mensch als Mensch ist primär und in jeder Situation, nicht erst im Akt der Begegnung, *Mitmensch*, der sich selbst mindestens aus der Zugehörigkeit zu seinen Nächsten, denen er sein Dasein verdankt, verstehen darf und muss. Diese Nächsten sind ihm nicht aus einem ungenügend hinterfragten egologischen Ansatz heraus von vornherein ›Andere‹ oder Fremde, die plötzlich auftauchen und denen er zunächst isoliert begegnet. Denn einem Fremden begegnen *wir* leibhaftig immer nur im Offenen vorgängiger Zugehörigkeit zu mitanwesenden Mitmenschen, in Teilnahme am Weltbereich mitanwesender Mitmenschen (unserer Mitwelt), mögen diese Angehörigen uns gerade begleiten oder als Abwesende oder Gewesene ›systemisch‹ mit uns sein. Moderne systemische Familientherapie hat hier die Sensibilität für das über Generationszusammenhänge gehende Nahverhältnis im Mitsein, zu dem wir uns jederzeit verhalten, geschärft.

4. Wird Freiheit als Befreiung *aus* erniedrigender Objektivierung, aus Fremdbestimmung, Entfremdungen und Leiden aller Art (und die Liste könnte lang fortgesetzt werden) gedacht, so ist das hinsichtlich einer Wesensbestimmung der Freiheit und der Befreiung völlig ungenügend. Denn hierbei handelt es sich lediglich um eine Befreiung, die uns *von* und *aus* Hindernissen zur Ausübung der *positiven* Freiheit befreit, jener Freiheit *zu* und *für* etwas. Aber das Freiheitsgeschehen ist ursprünglich gedacht selbst in einem *positiven* Sinn befreiend, wenn es primär nicht in Selbstbehauptung, sondern in *befreiender Freigabe* Anderer zu ureigenstem Seinkön-

264 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 27 f.

nen, zu optimaler Weltoffenständigkeit besteht. Dazu gehört konkret, dass jeder von uns den uns zu eigen gegebenen Anfang seines offenständigen Ek-sistieren-Könnens aus dem leibhaftigen Freigegebenwerden durch seine Eltern ›genommen‹ hat. Und damit vermag er sich als ein Wesen anzunehmen, das selbst wiederum (mit Anderen und für sie) Andere (um ihrer selbst willen) zu ureigenstem Sein befreiend freizugeben vermag, sodass jemand ein zur Freiheit Befreiter ist, wenn er ermächtigt ist, Andere zur Weite und Freiheit ihres Da-seins freizugeben und zu befreien.[265] Freiheit ist konkret nie nur die des/der Einzelnen, sondern immer und notwendig die eines Mitmenschen. Wir verhalten uns immer aus dem uns voraufgehenden Sein mit Anderen zu unserem eigenen Sein und zu Anderen. Unser Verhältnis zu uns und zu anderen ist notwendig der Nachfolger eines Verhältnisses Anderer zu uns, aus dem wir ins Sein gerufen wurden.

5. Sartre hat in seiner Auseinandersetzung mit *Husserl* überzeugend nachgewiesen, dass im Konfliktfall (dem Wider-einander-sein) das Vergegenständlichtwerden primär und die Vergegenständlichung des Anderen abwehrend, reaktiv ist. Unser Für-Andere-sein im Erblicktwerden als Objekt-Andere durch die Subjekt-Anderen ist also ursprünglicher als unsere Subjektposition, die uns Andere als Objekt-Andere begegnen lässt. Diese Annahme eines ursprünglichen Für-Andere-seins, das dem Für-sich-sein widerstreitet, lässt sich, wie schon angedeutet, im Rahmen einer allgemeineren Einsicht als ein typischer Anwendungsfall darstellen: Das Verhältnis Anderer zu mir (uns) ist mir (uns) ursprünglicher als mein (unser) Verhältnis zu mir (uns) und geht dem durch mein (unser) Selbstverhältnis gestifteten Verhältnis zu Anderen voraus. Die Tragweite der Einsicht Sartres kann verdeutlicht werden, wenn wir sie kritisch mit der Ausgangsposition der Erscheinung des Anderen in der Welt des Ich-Subjekts von *Emmanuel Lévinas* konfrontieren.

Lévinas geht wie Sartre vom transzendentalen *Ego* Husserls aus. Dieses ist jedoch bei ihm ein Existierendes, das einsam ist, weil es, um zu sein, von sich ausgehen muss und anders keine Herrschaft über das Sein ausüben kann. Von daher steht es in der Siegerpose über dem zum bloßen Weltobjekt erniedrigten Anderen. Dies ist keine selbstverständliche Ausgangslage für die Bekehrung zur Mitmenschlichkeit, mit deren Rettung praktizierte Egologie total scheitert. Der Andere lässt Unendlichkeit erfahren, indem er mit seinem Antlitz dem Subjekt begegnet, und zwar von jenseits der vom Subjekt ausgehenden Entbergungs- und Verbergungsleistung, die innerhalb des eigenen Welthorizontes eingeschlossen verbleibt. Aus dieser Sicht hat Lévinas kritisch bemerkt, Sartre habe »die Analyse zu früh beendet«, wenn er zwar nicht

265 Siehe dazu Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 103–130.

unzutreffend sagt, der Andere sei ein bloßes Loch in der Welt und ihm komme die Anwesenheit des Antlitzes qua »Hohlform« zur Gegebenheit. Dies ist (systemkonsistent) noch auf den Modus der subjektzentrierten Enthüllung zurückzuführen.[266]

Mag aber bei Sartre die Verteidigung der eigenen Subjektivität, der die Dezentrierung des Subjekt-Anderen gelingt, auch *ethisch problematisch* sein, so ist es doch nicht minder jener nicht mehr von mir ausgehende, entborgene und erblickte Blick des Anderen, der mich zum Gegenstand herabwürdigt (bei Sartre), darüber hinaus aber auch das mich aus dem Unendlichen her vorwurfsvoll-anklagend anblickende Antlitz (bei Lévinas) – sofern sie beide das süße Gift *symbiosenbildender Selbstpreisgabe* in sich tragen.[267] Über Husserl geht jedenfalls auch Sartre immerhin bemerkenswert hinaus, indem er annimmt, dass *im Erblicktwerden das Anderssein des Anderen aus seiner Subjektposition in die Welt meiner Subjektivität einbricht*, meine Welt durch den Anderen einstürzt, sodass ich mir selbst entgehe und an mir selbst zu einem irreduziblen Für-Andere-sein werde, dem ich nun Widerstand statt Unterwerfung entgegensetzen kann. Wenn hingegen bei Lévinas der egozentrierte ›Täter‹ von vornherein der jeweils in seiner Welt Befangene und in Siegerpose Ich-Sagende ist, und zwar angesichts des als Opfer ihm begegnenden, tödlich bedrohten Anderen, so unterläuft Sartre diese Positionierung, indem er umgekehrt diese Täterposition als eine nachträglich abwehrende Antwort auf den vorausgehenden Opferstatus angesichts der primären Täterposition des Anderen darstellt. ›Geisel‹ könnte ich selbst ja auch immer schon gewesen sein. Dann käme es zunächst nur darauf an, dass ich mich selbst aus dieser Geiselhaft und absoluten Überforderung (Überbeanspruchung) hinsichtlich der undifferenziert überzogenen Verantwortung für Andere sowie parasitären »Besessenheit« von Anderen befreie und befreien lasse sowie nach Möglichkeit den Anderen die nur ihnen selbst zustehende eigene *Freiheit und Verantwortung* zurückgebe und so den symbiotischen Anteil der Beziehung meinerseits auflöse.[268]

266 E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 52.

267 Zur Bedenklichkeit des ethischen Status des von der Forderung des Antlitzes Getroffenen bei Lévinas vgl. G. Römpp, *Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts*.

268 Vgl. auch die psychotherapeutische Diskussion über den zweifelhaften Status der Unterwerfung unter den Anderen in Helferberufen, das sogenannte »Helfersyndrom« (als Diagnose). Einspringende Fürsorge, Hilfestellung, die unnötig stellvertretend Verantwortung abnimmt, kann Suchtcharakter annehmen, entmündigende Tendenzen zeigen. Die Überbeanspruchung durch das Leiden, selbst nicht genug für den Anderen da zu sein, nicht gut (= ›selbst-los‹) genug zu sein, sich daher durch Helfen beweisen zu müssen, kann für Helfer in eine Hilflosigkeit umschlagen, die gleichfalls als ›Burnout-Syndrom‹ vielgestaltig in der Diskussion steht und oft mit einer Ablehnung der Klienten oder Patienten einhergeht. Für den Sozialarbeiter werden sie dann zu lästigen ›Bearbeitungsfällen‹, für den Arzt zu minderwertigen ›Krüppeln‹ usw.

So sehr man in beiden Positionen wichtige phänomennahe Beiträge zur Aufklärung ethisch zweifelhafter oder abwegiger Beziehungstragödien findet,[269] so können sie nicht unmittelbar zu einer *Ethikbegründung* beitragen, weil beide *nicht* davon ausgehen können, dass es jenseits ihrer asymmetrischen Täter-Opfer-Beziehung (bei Lévinas) oder Opfer-Täter-Beziehung (bei Sartre) ein tragendes Primärverhältnis geben könnte – das auch die eigene Kindheit und Jugendzeit mit einschließt –, in dem ein gleichfalls asymmetrisches, aber einander freigebendes und befreiendes Für- und Miteinandersein bzw. Seinlassen in Liebe möglich ist. Für Sartre blieb es in seinem Frühwerk beim Sein als pejorative Selbstbehauptung (agonales Streben und Anstrengung, im Existieren zu beharren oder zu expandieren), das durch eine weitere Moralbegründung überwunden werden soll. Da für ihn ein anderes Seinsverständnis nicht mehr infrage kam, verschwand die Ontologie folgerichtig thematisch aus seinen weiteren Versuchen einer Ethikbegründung. Auf der Ebene der Brüderlichkeit konnte das Sein als *causa sui*, als Gott-Mensch, nicht mehr das Ziel der Seinsbegierde sein.[270] Lévinas forderte indessen ein Sein aufzugeben, jenseits dessen erst der Mitmensch in seinem Anderssein ankommen kann, denn das »Sein hat immer zu sein, das Sein ist *conatus essendi* – im Leben ist es sofort Krieg«.[271] Ein anderes Verständnis des Seins schien für beide außer Sichtweite.

---

269 Die der Ethik vorausliegende ontologische Dimension des Daseins, das wesenhaft durch das sorgetragende Anwesen miteinander (»Mitsein«) in der Welt konstituiert wird, wäre hier vor allem zu berücksichtigen – samt dessen Extrempositionen der *einspringend-beherrschenden* und *vorausspringend-befreienden Fürsorge*. Dazu vgl. auch M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 161–165; G. Condrau, *Die therapeutische Beziehung zwischen einspringender und vorausspringender Fürsorge*.

270 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 14.

271 E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 136. – Die Epiphanie des Antlitzes, das flehende Hinschauen, das nach Lévinas ›*Du* wirst mich [doch] nicht töten!‹ spricht, ist kein Wegsehen, kein Senken des Blicks. Es sagt nicht: Ich weiche dir aus, ich tue, was du willst. Es wehrt nicht wie ein Wolf durch eine angriffshemmende Demutsgebärde automatisch die Aggression ab, sondern bringt *ontologisch* einen Beweggrund, ein Motiv vor: Es spricht die erweckbare Offenheit für den Anspruch an, diesen Anderen in seinem radikalen Anderssein zu gewahren und freizugeben. Wenn ein Mensch so für einen Anderen *anwesend* ist, kann er seinen Mitmenschen seine Sinnlichkeit und Verwundbarkeit nahebringen und ein ethisches Verhalten erwecken, den Gewaltverzicht, die Preisgabe der Subjektposition. Doch was hier dem tödlich bedrohten Opfer ›jenseits des Seins‹ abgerungen wird, ist eine sehr schmale Basis der Ethikbegründung, die vorgängig ontologische mitmenschliche Beziehungsmöglichkeiten (des Miteinanderanwesens) und Weltverhältnisse nicht beachtet. Auch therapeutisch scheint mir bedeutsam, nicht von vornherein anzunehmen, dass die expansive Selbstbehauptung des Subjekts und umgekehrt der Opferstatus etwas Ursprüngliches sind, sondern davon auszugehen, dass sie im Sinne Sartres reaktiv und zirkulär zu verstehen sind.

4.2 *Atheistische Umkehrung der Ontotheologie bei Sartre*

Der cartesianische Ausgang vom *cogito* müsste von vornherein ein ontologischer sein, denn er verbindet die zum Prinzip der Erkenntnis erhobene Selbstgewissheit mit einem verbalen Seinsverständnis (des ›bin‹ im *sum*), das aber, leib- und weltlos, apersonal und verdinglicht, als denkendes Seiendes (*res* = *ens*) unterbestimmt bleibt und nicht zum Tragen kommt. Diesem *cogito ergo sum* stellt *Kierkegaard* ausdrücklich die Umkehrung entgegen: »Hier gilt wohl umgekehrt: weil ich da bin und denkend bin, deshalb denke ich, daß ich da bin.«[272] Dass ich da bin und zu sein habe, ist ein Gedanke, der durch *Heideggers* Begründung des intentional-strukturierten Denkens im vernehmend-weltoffenen Dasein entfaltet wird. Bei *Kierkegaard*, dem Urheber der Existenzphilosophie, ist das selbst vollzogene Sein weder ein bloß gedachtes Sein, bloß Idee, noch ein Sein im Sinne der Vorhandenheit: Die Existenz »ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist«.[273] Die Existenz im Vollzug des »konkreten Selbst« der/des »Einzelnen« steht in der Erfahrung des religiösen Vollzugs allein vor Gott. Die Existenz bei Kierkegaard versucht nicht wie bei *Descartes*, sich ihrer vermittels der Idee des Unendlichen zu vergewissern, um Gott zu beweisen und sich zu begründen. Das Selbst-sein des Selbstseienden wird nun als »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält«, bestimmt. Es besteht in einem Missverhältnis und ist dementsprechend verzweifelt, wenn es dieses »Sich-zu-sich-selbst-Verhalten« selber setzen will und sich darin nicht zu jenem Anderen verhält, der »das ganze Verhältnis gesetzt hat«. Das Selbst wird sich erst durchsichtig in der *Macht*, die es in *Abhängigkeit* versetzte.[274]

Genau hier bricht Sartres Problem auf: Wie soll ich als Freiheit existieren, wenn ich *abhängige* Setzung eines absoluten Subjekts bin, zu dem ich mich wie zu einem (im Sinne der Ontotheologie) *höchstdenkbar* übermächtigen *Anderen* abhängig verhalte? Verbleibt mir in diesem Fall nicht nur etwas, das *Kierkegaard* zu Recht als »Mißverhältnis«, als »Krankheit zum Tode« apostrophiert hat? Aber Letztere wird bei Sartre nicht wie bei Kierkegaard durch das Laster der Trägheit (*acedia*), des

272 S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: »Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift«, Teil 2, 33. Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 279.

273 S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: »Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift«, Teil 2, 33.

274 Zur Diskussion des »Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens« *Kierkegaards* im personal-dialogischen Kontext siehe Verf., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, 64–78.

Nicht-annehmen-Könnens seiner selbst bestimmt, sondern entspringt der ontologischen Intentionalitätsstruktur. Um diesen Widerstreit von Sein und Nichtsein (dass ich in meiner Existenz *sein* will, was ich nicht bin, und *nicht sein* will, was ich bin) zu synthetisieren, müsste ich mich zu einem Ganz-Anderen als unendlich entferntem Zielpunkt verhalten.

Beim frühen Sartre wird der Mensch als intentionale Transzendenz, als Verlangen nach Synthese von An-sich und Für-sich (dieser *metaphysischen* Totalität) bestimmt, die er notwendig verfehlt. Was das heißt, kann man durch seinen Abstand gegenüber *Feuerbach* verdeutlichen. Nach dessen Verständnis verfehlt der Mensch (auf der Basis der Natur, in Bezug zu Menschheit und Welt) sein Wesen, wenn er es in Gott verlegt. Die Illusion eines Entwurfs weltjenseitiger Göttlichkeit führt zu einer extrem pejorativen Selbsteinschätzung des Menschen. Daher ist der Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und dem Endlichen, wieder rückgängig zu machen durch Integration des in Selbstüberschreitung Ausgelagerten, was befreiende Folgen für das Verhältnis des Menschen zum Du, zur Gattung, zum Staat und zur Natur haben soll. Der frühe Sartre dagegen hält an dieser Selbstüberschreitung, an dieser Entwurfsfigur des Seins fest, dessen (derzeitige) Unerfüllbarkeit die pejorative Selbsteinschätzung des Menschen zu zementieren scheint. Damit ist auch die Kontinuität zum späten Sartre gegeben, dessen individualistisch-metaphysisches Verhältnis zur gegenwärtigen Gesellschaft sich allmählich in ein solidarisches Wir, in ein gesellschaftliches (»brüderliches«) Verhältnis zur kommenden Gesellschaft, wandelte.

4.2.1 *Die metaphysische Grundposition des ontotheologisch vermittelten Atheismus*

Die ontologische Grundlegung des menschlichen Daseins ist auf die *Idee des Unendlichen* in praktischer Vollzugsrichtung gestoßen: als Existenz-Ideal. Dieses Ideal ist nichts bloß spekulativ Ausgedachtes, dem das Dasein ermangelt, keine Selbstentäußerung wie bei Feuerbach, sondern etwas, das dem Dasein ermangelt. Dasein ist stetes Verlangen nach und Grundtendenz in Richtung synthetischer »Verschmelzung«[275] zwischen An-sich- und Für-sich-sein sowie zwischen Für-sich-sein und Für-Andere-sein. Das Für-sich-sein ermangelt des kompakten An-sich-seins, dessen Nichtung es ja ist; es verlangt unbedingt nach dem An-sich, revoltiert aber gegen dessen Kontingenz und Absurdität; es ›nichtet‹ diese, um sein eigenes Sein zu begründen, es nimmt Abstand vom An-sich und ruft so das Nichts

275 J.-P. Sartre, SN, 1070. Zum Folgenden vgl. besonders SN, 968–974.

hervor, das in das Sein, die anwesende Totalität, eindringt und sie detotalisiert; es sucht diese an sich unbegreifliche Totalität für ein »Zu Für-sich genichtetes An-sich« zu machen. Mit anderen Worten: »Als Sein, das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist, entwirft das Für-sich, das zu sein, was es ist.«[276] Das Dasein will die unendliche Dichte des An-sich haben, aus dessen positiver Faktizität und Kontingenz es ausbricht, und zugleich will es sein eigener Grund, *causa sui*, sein, d.h. ein Bewusstsein, das Grund seines eigenen An-sich-seins ist. Es lässt sich in diesem Entwurf permanent vom *Ideal* der Möglichkeit des An-sich-für-sich leiten. »Das ist das Ideal, das man Gott nennen kann. So kann man sagen, was den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am begreiflichsten macht, ist, daß der Mensch das Sein ist, das entwirft, Gott zu sein.«[277] Das Höchstdenkbare (*summum cogitabile*) der Ontotheologie, das sich selbst macht, selbst verursacht, selbst den Grund gibt, zu sein, rückt bei Sartre nun existenziell zum Allerbegreiflichsten und höchsten idealen *Wert* (*summum practicabile*) auf, der geradezu den Schlüssel für das Daseinsverständnis abgibt. »Gott als Wert und oberstes Ziel der Transzendenz stellt die permanente Grenze dar, von der her der Mensch sich das anzeigen läßt, was er ist. Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, […] der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein«. Gott zu sein, dies ist es, was der Mensch letzten Endes in seiner Freiheit eigentlich wählen kann, sein Grund- oder »Initialentwurf (= *optio fundamentalis*)«.[278]

Das Unendliche als Ziel (*fin*) des Menschen, das An-sich-für-sich, ist dem Daseinsverständnis Sartres nicht von außen hinzugefügt, sondern folgt wiederum aus der negativ dialektisch und als Transzendenz interpretierten *Intentionalitätsstruktur*. Sie bildet die grundlegende »Natur« des Menschen. Aus ihr ergibt sich die als Freiheit unausweichlich auferlegte Aufgabe zum Entwurf der unendlichen Synthesis. Es ist eine Art ›Teleologie‹ oder ›Entelechie‹ des Verlangens nach höchster Vollendung, danach, *mehr* als bloß das zu sein, was man ohnedies ist.

Sartre will aber im Entwurf des unendlichen Seins des Menschen keine »Natur«- oder Wesensbestimmung des Menschen erblicken – mindestens keine von außen vorgeschriebene Wesenheit, weil der Entwurf, »Gott zu sein«, kein anthropologischer Befund, sondern die eigene freie Wahl, Zielsetzung und *erfinderische* Kreation ist. Doch wenn »Mensch-sein heißt, danach streben, Gott zu sein«, dann ist damit nichts Beiläufiges über den Menschen gesagt, sondern etwas absolut Grundlegen-

276 A. a. O., 971.
277 A. a. O., 971 f.
278 A. a. O., 972 [= 653 f.].

des, zu dem wir uns nicht nichtwählend verhalten können und zu dem es kein kontradiktorisches Gegenteil geben kann: Der Mensch *ist* ja »grundlegendes Verlangen (*désir*), Gott zu sein«[279] – selbstverständlich ohne dass für uns jemals eine solche metaphysische Totalität oder Integration von An-sich und Für-sich möglich wäre.[280] Wir sehen also, welche praktische, existenzielle und grundlegende Bedeutung die Gottesidee für den Menschen hat. Sartre unterstreicht das, was er für das vorontologische, religiöse Gottesverständnis hält: »Was auch immer dann die Mythen und Riten der betreffenden Religionen sein mögen, zunächst ist Gott ›dem Herzen spürbar‹ als das, was den Menschen anzeigt und in seinem äußersten grundlegenden Entwurf definiert«[281] – im Gegenzug zu *Hegels* angeblich gelungener Synthese von unendlicher »Substanz« und absolutem »Subjekt« ist das Sein der menschlichen Realität permanente *angestrengte Bemühung* um das »An-sich-für-sich«, welches »das Substanz gewordene Bewußtsein, die Ursache von sich gewordene Substanz, der Gott-Mensch« ist.[282]

In der Schlusspassage von »Das Sein und das Nichts« (der nur noch die *metaphysischen Schlussfolgerungen* beigefügt sind) wird vom christlichen Hintergrund des Gott-menschlichen Ideals her verdeutlicht: »So ist die Passion des Menschen die Umkehrung der Passion Christi, denn der Mensch geht als Mensch zugrunde, damit Gott geboren werde. Aber die Gottesidee ist widersprüchlich und wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion (*passion inutile*).«[283] Nicht Gott leidet als Mensch, damit Gott im Menschen geboren wird, sondern die menschliche Freiheit ist als Selbstkreation ›Apotheose‹: »Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein«, »damit Gott geboren werde«. Aber genau das, was der Mensch sein will, als *causa sui* zu existieren, richtet ihn zugrunde: »Man wird also jede menschliche Existenz als eine Passion betrachten«,[284] als ein ›unglückliches Bewusstsein‹ (*Hegel*), dessen Leiden und Leidenschaft zu nichts gut ist und daher utilitaristisch durch nichts zu rechtfertigen ist.

Sartre fasst seine Position im abschließenden Kapitel unter dem bemerkenswerten Titel »Metaphysische Aperçus« zusammen. Doch was versteht er unter *Me-*

---

279 Ebd.
280 Vgl. a. a. O., 1064.
281 Ebd.
282 A. a. O., 987.
283 A. a. O., 1052.
284 A. a. O., 1060. Später schränkt Sartre ein: »Der Mensch als ›nutzlose Leidenschaft‹ ist eine für viele wahr bleibende Wirklichkeit, doch zeigt sich in der Vorbereitung einer Handlung der Versuch, sie verschwinden zu lassen« (R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368).

taphysik? Metaphysik fragt einerseits »nach dem Ursprung des Für-sich und nach der Natur [!] des Phänomens Welt«,[285] andererseits ist Metaphysik »die Untersuchung der individuellen Prozesse, die *diese* Welt als konkrete einzelne Totalität haben entstehen lassen«.[286] Metaphysik ist nicht abstrakt, sondern existenziell. Einerseits wahrt Sartre die traditionelle Aufgabe der Metaphysik, die das Ganze (die Totalität) hinsichtlich des Grundes (des Ursprungs) zu denken sucht, und andererseits konkretisiert er sie auf seine Weise: Metaphysik denkt das totale Sein als »vereinigende Synthese« des *idealen* Seins, »des An-sich, das durch das Für-sich begründet wird und mit dem es begründenden Für-sich identisch ist, das heißt das *ens causa sui*«.[287] An diesem idealen Maßstab wird das *reale* Seinsganze gemessen, es wird zum ›metaphysischen Übel‹, wie *Leibniz* es entworfen hat, und damit entwertet, d. h., hier es ist »eine mißlungene Bemühung […], den Rang einer Ursache-von-sich zu erreichen. Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelten Gott realisieren könnte.« Das kontingente Seinsganze, das wir phänomenal kennen, das den Primat vor dem Für-sich hat, ist ohne Grund (*raison*), Ursache und Notwendigkeit. Es kann daher nach Sartre nicht aus der abkünftigen Perspektive des Für-sich hinterfragt werden.[288] Die Erfahrung des Faktischen im Ganzen, in das wir engagiert eingebettet sind, versagt erst recht angesichts des Anderen, der meine Totalität negiert, die ich meinerseits wiederum zu negieren suche. Legt man einen unendlichen Sinn- und Wertanspruch als Idealmaß (Sollen) an alles Kontingent-Endliche an, dann wird dieses a priori als sinn- und wertlos herabgesetzt. Dieses Konstruktionsgesetz des Absurdismus bzw. Nihilismus[289] erscheint, wie gesagt, besonders beim späteren Sartre als marxistische Zukunftsperspektive des Handelns und wird innerhalb der Hoffnungsperspektive einer innerweltlichen Endzeiterwartung eines teilweisen und vorübergehenden Gelingens der Synthese beachtenswert gemildert.

Wenn der »Gott-Mensch« oder die Gottwerdung des Menschen die Mitte des ontologischen oder besser gesagt des metaphysischen Daseinsverständnisses Sartres bildet, wird die Frage, welche Bedeutung sein Atheismus habe und wie er näher zu begründen sei (4.2.2), dringlich. Sartre versteht seinen Atheismus nicht als eine

285 A. a. O., 1068.
286 A. a. O., 1058; vgl. 1066.
287 A. a. O., 1046. Vgl. dazu die Kritik von K. Hartmann, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 36 ff., der Sartre aus hegelscher Sicht die unberechtigte In-eins-Setzung von prinzipiellem (im Sinne der *metaphysica generalis*) und regionalem Verständnis (im Sinne der *metaphysica specialis*) für das An-sich-sein, Für-sich-sein und die Negation anlastet.
288 J.-P. Sartre, 1058 f.
289 Vgl. dazu B. Welte, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, 77–80.

seinem philosophischen Denken beiläufige Befreiung von einer theistischen Position, die sich (kategorisch) »in dem Beweis erschöpfte, Gott existiere nicht«; denn »selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern […]. Nicht, daß wir glauben, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muß sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.«[290] Sartres »atheistischer Existentialismus« versteht sich kohärent: Wenn Gott nicht existiert, dann gibt es auch keine menschliche Natur, die dem Menschen vorgeschrieben und definiert ist.[291] In diesem Sinne ist »der Existentialismus nichts anderes [!] als das Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheistischen Position zu ziehen«.[292] Das wird noch zu verdeutlichen sein. Versteht man unter ›relevant sein‹ ›gewichtig, bedeutsam sein‹, dann ist es völlig unrichtig zu sagen: »Man kann Sartre nicht in Anspruch nehmen […] für eine Position, in der der Atheismus relevantes Thema wäre.«[293] ›Relevant‹ kann aber auch ›berechtigt‹ und ›beweiskräftig‹ heißen, dann steht dieses Urteil vorläufig zur Diskussion offen.

Nun wäre es ein Missverständnis zu meinen, dass Sartre sein Philosophieren mit einer negativen These, der Annahme der Nichtexistenz Gottes, anfängt, denn sein erklärter Ausgangspunkt (*point de départ*) ist die Subjektivität des menschlichen Individuums: das *cogito*. Wie sollte aber dieser Anfang mit einer ›zusammenhängenden‹ atheistischen Position zusammengehen? Sartre stimmt mit Kritikern der Ontotheologie überein: Aus der bloßen Idee der Selbstverursachung ist kein notwendig existierendes Sein herzuleiten. Aber er nimmt umgekehrt an, dass der menschlichen Existenz in aller Leibhaftigkeit diese Idee als eine *causa sui* implizit eigen ist, denn sie versucht stets, wenn auch letztendlich vergeblich, sich selbst zu begründen. Sartre hält also die Gottesidee im leibhaftigen Selbstvollzug menschlicher Existenz für grundlegend, ja für absolut notwendig, und zwar im Sinne einer frei postulierten Leitidee zur Regelung des Menschlichen. Daher ist die Bedeutung der kritisch und kohärent bezogenen atheistischen Position für das Gesamtverständnis von Existenz grundlegend. Seine Hypothese der Nichtexistenz Gottes wird durch das Postulat praktizierter Selbstkreation des Menschen notwendig, der stets unter der Über-

290 J.-P. Sartre, *EH* (1945), 176.
291 A. a. O., 149.
292 A. a. O., 176. Im Kontext wird nur eine Konsequenz dieser Aussage über den »Existentialismus« als eine »Lehre der Tat«, d. h. als praktische Philosophie der Freiheit, genannt: dass nichts den Menschen vor sich selbst und seiner Verantwortung retten kann. Mit dem als Gottverlassenheit verstandenen Geworfensein (*délaissement*) Heideggers will Sartre nur sagen, »daß Gott nicht existiert und daß man daraus bis zum Ende die Konsequenzen ziehen muß« (154).
293 K. Hartmann, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 39 f.

forderung, einen Gott gebären zu müssen, leidet. So finden wir bei Sartre, sachlich gesehen, eine Erneuerung der Theorie des ›*postulatorischen Atheismus*‹. Dieser Atheismus Sartres wird verständlich als Bekundung der praktisch-existenziellen Anforderung, ein »*Gott ohne* [existierenden] *Gott*«[294] oder ein ›*atheistischer Theist*‹ zu sein. Die Gottesidee gehört somit als ideales Regulativ (praktischer Imperativ) unausweichlich zur ›Grundausstattung‹ der geleugneten »Natur« des Menschen. Damit begegnen wir einer Umkehrung der klassischen Ontotheologie in einen aporetisch-bekümmerten Atheismus ontotheologischen Zuschnitts.

Unter ausdrücklicher Berufung auf *Anselm* und *Descartes* greift Sartre auf den sogenannten *ontologischen Gottesbeweis* zurück,[295] insofern dieser vom bloßen Begriff Gottes als des Höchstdenkbaren ausgeht und folgert, dass eine solche Wesensidee die Existenz impliziere. Aber umgekehrt wie im ontologischen Gottesbeweis ist für Sartre das Wesen des Menschen – und zwar als des »Gott-Menschen«! – aus seinem Existieren zu begreifen und nicht die Existenz aus dem Wesen. Die Existenz des menschlichen ›Bewusstseins‹ (als Freiheit) setzt die Essenz. Daher ist sie Bewusstsein von einem Sein, dessen Essenz die Existenz impliziert. Ähnlich macht Sartre geltend, dass das »Geliebtwerden, das wir wünschen, […] schon der auf unser Für-Andere-sein angewendete ontologische Gottesbeweis [ist]. Unser [dem Blick ausgesetztes] objektives Wesen impliziert die Existenz des *andern*, und umgekehrt ist es die Freiheit des andern, die unser Wesen begründet.«[296]

Insbesondere knüpft Sartre am zweiten cartesianischen Gottesbeweis an,[297] den er für zwingend hält: Der eigentliche Sinn dieses ontologischen Beweises ist nach Sartre, »daß das Sein, das an ihm die Idee von Vollkommenheit besitzt, nicht sein eigener Grund sein kann, sonst hätte es sich dieser Idee entsprechend hervorgebracht«; es würde denken, was es ist, und sein, was es denkt, ohne jeden Seinsmangel. Aber es verhält sich anders: »Das unvollkommene Sein überschreitet sich zum vollkommenen Sein hin; das Sein, das Grund nur seines Nichts ist, überschreitet sich zu dem Sein hin, das Grund seines Seins ist. Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche Realität überschreitet, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb (*au cœur*) ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität.«[298] Wie die Bewegung des Denkens im sogenannten ontologischen Gottesbeweis, die auf das, worüber

294 Vgl. zum Folgenden noch immer unübertroffen G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre.*

295 Vgl. den einleitenden Abschnitt V. »Der ontologische Beweis« in: J.-P. Sartre, SN, 33–37; vgl. auch 16 und 24 f.

296 J.-P. Sartre, SN, 659.

297 Vgl. a. a. O., 173 f., 190, 456; vgl. R. Descartes, *Meditationen* (*Les méditations métaphysiques*, V.).

298 J.-P. Sartre, SN, 190.

Größeres nicht gedacht werden kann, gerichtet ist, so geht, wenn wir aufrichtig sind, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Existenz, die in dessen Herzen verbleibende Transzendenz ins Leere – »wie ein Wurm«, an dem der Mensch unglücklich leidet.[299]

Dasein als erlittener Mangel an metaphysischer Totalität ist »von Natur aus nicht gegeben«, sondern ist nur als unvereinbare Synthese des An-sich und Für-sich *aufgegeben*. Die anwesende Totalität ist nur stets als Abwesende anwesend, insofern sie kein reales, ja letztlich überhaupt kein realisierbares, sondern nur ein ›ideales‹ Sein hat. Sartre wehrt sich hier gegen den Einwand, er erfinde diese »Natur« des Menschen willkürlich bzw. ohne Lehrtradition. Er beruft sich ja ausdrücklich auf Descartes: Wenn »Sein und absolute Abwesenheit [der Totalität] als Transzendenz jenseits der Welt hypostasiert wird durch eine nachträgliche Bewegung der Meditation [wie bei Descartes], so nennt man sie Gott«. Und Sartre nimmt an, dass man genau das, was er systemimmanent unter Subjektivität versteht, gleichfalls dem transzendenten Gott zuschreibt, sodass er die rhetorische Frage stellen kann: »Ist Gott nicht sowohl ein Sein, das das ist, was es ist [an-sich], insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist – als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das ist, was es nicht ist, insofern es Bewußtsein [für-sich] von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?«[300]

Individuelle Existenzen, Bewusstseine sind es, die miteinander in Konflikt geraten, anscheinend, weil sie für sich auf ein über alles Realisierbare hinaus liegendes Ideal im Unendlichen ausgerichtet sind. Sartre hat dieses abstrakte *metaphysische* Endziel mit seiner Bekehrung zum Sozialen, zur Gemeinschaft, zum Humanismus, zur gewaltlosen Brüderlichkeit und damit zur anarchistischen Moral nicht fallen gelassen, sondern es erscheint nun verwandelt als ein gemeinsames und liebendes Füreinandersein, geschichtlich konkretisiert und für eine »Moral der Hoffnung«[301] erreichbar in Aussicht gestellt. Von dieser Wendung erfahren wir erstmalig aus seinem Theaterstück »Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel«. Es

---

299 J.-P. Sartre, SN, 79; vgl. den Originaltext: »Das Sein trägt das Nichts in seinem Herzen (*cœur*), wie in Wurm.«

300 J.-P. Sartre, SN, 191. Zu Recht verweist hier G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott*, 73, auf eine ähnliche Ausdrucksweise bei Hegel, WA, Bd. 17/2: *Philosophie der Religion*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Dritter Teil: »Die absolute Religion«), 187: »Gott ist Selbstbewußtsein, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das *an sich* das Bewußtsein Gottes ist, aber auch *für sich*, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit.«

301 R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 369.

wurde in der Kriegsgefangenschaft (1940) verfasst, also noch vor dem Erscheinen von »Das Sein und das Nichts« (1943). Es sollte damals »an diesem Weihnachtsabend die breiteste Gemeinschaft von [den gefangenen] Christen und Nichtchristen herstellen«.[302] Dass »am Ende einer radikalen Konversion« eine »Moral der Befreiung und des Heils« erreicht werden müsse, dieses Wort aus »Das Sein und das Nichts«,[303] an dem so viel herumgerätselt wurde, ist kurz formuliert der Inhalt dieses Dramas. Wie naheliegend, die Situation des Gefangenenlagers (Stalag XII D) bei Trier in die Nacht der Geburt des Gott-Menschen unter römischer Besatzungsmacht zu versetzen!

Der Name der Hauptgestalt des Dramas ist nicht zufällig »Bar-Iona«, ein ›Sohn‹ jenes widerwilligen Unheilspropheten des Buches Jona. Er will nicht »die endlose Agonie der Welt durch neue Menschen auffrischen«, es müsse Schluss mit den Geburten sein. Dieser düstere und pessimistische Atheist kommt schließlich in jener heiligen Nacht zum Stall, um das neugeborene Kind zu erwürgen. Er sieht das Kind nicht, nur die Silhouette der Mutter, aber den sanften Blick des Mannes, der mit »Augen, hell wie zwei Abwesenheiten«[304], die Mutter mit dem Kind anschaut, ein Blick, der nicht vergegenständlicht, an dem er nun teilzunehmen vermag. Er erlebt mit, wie die anwesenden Männer glücklich sind, »an einen Anfang glauben zu können. Was ist rührender für ein Menschenherz als der Anfang einer Welt einer neuen Welt […] und der Anfang einer Liebe, wenn alles noch möglich ist, wenn die Sonne, noch bevor sie sich gezeigt hat in der Luft und auf den Gesichtern anwesend ist […]. In diesem Stall ist es Morgen.«[305]

Was Sartre hier aufgeht und ihn zur Umkehr bewegt, verwandelt sein gesamtes philosophisches System. In einer Gesellschaft, die immer dazu neigt, die Beziehung zum Du zu verhindern, geht es darum, diese Beziehung zum Du als Freiheit historisch und ethisch hervorzubringen, weil der Mensch als Transzendenz Hoffnung ist. Die zentrale messianische Botschaft, die Bariona von Balthasar, einem der drei heiligen Könige, mitgeteilt wird, ist die *Anerkennung der Freiheit des Anderen*, ist Freiheit, sich trotz Leid am Leben des unterlegenen Kindes zu freuen: »Eine neue Freiheit wird sich in den Himmel erheben wie ein großer ehener Pfeiler. […] und jedesmal, wenn ein Kind geboren wird, wird Christus in ihm und durch es geboren für alle Kinder der Welt, um ewig verhöhnt zu werden durch alle Schmerzen

302 J.-P. Sartre, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 1: *Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel*, 7–86, hier 86; vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 488–496.
303 J.-P. Sartre, SN, 719, Anm. *.
304 J.-P. Sartre, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 1: *Bariona oder Der Sohn des Donners*, 71.
305 A. a. O., 73.

und um in ihm und durch es allen Schmerzen ewig zu entgehen.«[306] Es ist wahrhaftig eine neue »Moral der Befreiung« zu ureigenstem Sein füreinander, die hier angebahnt wird.

Ein späteres Interview fasst die Transformation des ontotheologischen Zielgedankens innerhalb eschatologischer Nächst- und Enderwartung zusammen: »Das einzige Ziel, das jeder haben muß, ist der Mensch selbst, was nichts anderes heißt als: der Mensch ist noch nicht Mensch, wir müssen uns ganz langsam in Menschen verwandeln. Der Mensch ist für den Menschen ein absolutes Ziel.« Eine gewisse Nähe zu *Feuerbach* springt hier in die Augen, aber der Mensch ist nunmehr für den Menschen nicht Gott, nicht mehr der »Gott-Mensch«, »nicht das Absolute, sondern vielmehr sein absoluter [aber erst zu verwirklichender] Zweck, da Mensch-Sein heißt: sittlich sein«, in jedem die metaphysische Realität der Freiheit als *Ursprung* und *Heil* lieben.[307] Hier schließt das späte Plädoyer des greisen Sartre für den jüdischen Messianismus an. Es bedeutet keine Rückkehr zu einer ›Altersfrömmigkeit‹ und monotheistischen Religiosität, sondern ihn interessiert der »metaphysische Charakter […], der durch die Religion entstanden ist«: Die jüdische Religion impliziert nämlich »ein Ende dieser Welt und das gleichzeitige Auftauchen einer anderen Welt, die aus der ersten gemacht wäre. […] Diese neue Welt ist das Ende, der Zweck.«[308] Die *revolutionäre* Zielsetzung, »die Abschaffung der gegenwärtigen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch eine gerechtere Gesellschaft, in der die Menschen gute Beziehungen zueinander werden haben können«, ist geblieben.[309] Die marxistische Ideologie eines durch ökonomische und politische Faktoren herstellbaren Fortschritts tritt dabei freilich deutlich zurück gegenüber noch ausstehenden moralischen Beziehungen zwischen den Menschen, der »ethischen Existenz der Menschen füreinander«.[310] Damit mutiert die ontologische Perspektive in eine neue moralische, das Verlangen nach dem Sein als *causa sui*, als Gott-Mensch, in das Verlangen nach der Gesellschaft, nach einer »Suche nach den wahren gesellschaftlichen Zielen der Moral«.[311]

306 A. a. O., 78.
307 R. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung:* »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368.
308 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, 67.
309 A. a. O., 69.
310 A. a. O., 68.
311 A. a. O., 15.

4.2.2 *Das existenzielle Moment in der Begründung des postulatorischen Atheismus Sartres*

4.2.2.1 *Die Destruktion des »Kreationismus« aufgrund des existenziellen Verhältnisses des Menschen zum An-sich- und Für-sich-sein Gottes*

a) Der deistische »Kreationismus« im Übergang zum Atheismus

Sartre setzt sich in »Das Sein und das Nichts« mit dem »Kreationismus«, der Annahme, »daß Gott der Welt das Sein gegeben habe«, d.h. mit Schöpfungsmetaphysik auseinander.[312] Er diskutiert hierbei neuzeitliche Gottesvorstellungen und Schöpfungstheorien, welche die Dialektik von Abhängigkeit und Selbstständigkeit implizieren. Zunächst sei auf seine kritische Dekonstruktion der deistischen Position eingegangen, die ihm zu zeigen gestattet, dass die dort angenommene Unabhängigkeit des Geschöpfes von Gott folgerichtig zur atheistischen Position führt.

»Man kann sich eine Schöpfung vorstellen (*concevoir*) unter der Bedingung, daß das geschaffene Sein sich selbst übernimmt, sich vom Schöpfer losreißt und sich sofort über sich schließt und sein Sein auf sich nimmt: in diesem Sinne existiert ein Buch *gegen* seinen Autor.«[313] Schöpfung wird hier im Sinne des Deismus als ein ›übergehendes Wirken‹ (*actio transiens*), durch das ein äußeres Werk hervorgebracht wird, konzipiert. Das Beispiel lässt an eine hergestellte Sache (*res artificialis*) denken, die nahelegt, sich Schöpfung als Herstellungsprozess (Poiesis, Techne) vorzustellen, in dem das lesbare Buch der Schöpfung seine Selbstständigkeit in Unabhängigkeit vom Urheber besitzt. Wird das Sein bei der *creatio ex nihilo*, etwa im Sinne der ›Fulgurations‹-Vorstellung von *Leibniz*, »außerhalb des Subjektiven gesetzt, so könnte es sich nur gegen seinen Schöpfer als selbständiges Sein behaupten, andernfalls löste es sich in ihm auf«.[314] Damit ist der kritische Punkt des schöpfungstheoretischen Übergangs vom Theismus zum Atheismus erreicht.

Denn was heißt es, Gott gegenüber zu sein? Das heißt, deshalb zu existieren, »weil es [das Sein/Seiende] sein eigener Träger ist, weil es nicht die geringste Spur

312 J.-P. Sartre, SN, 40. Er übernimmt mit dem Titel »Kreationismus« irrtümlich einen »jüngst in Nordamerika geprägten Neologismus«, der nach R. Schulte (Art. *Kreationismus*, Sp. 434) »die fundamentalistisch-biblizistisch begründete Auffassung von der Schöpfung [nennt], die sich ausdrücklich-kämpferisch gegen einen umfassend gemeinten Evolutionismus als eine das gesamte Universalgeschehen mit Einschluß des menschlichen Seins und aller Geschichte zu erklären suchende systematische Weltsicht und ihre Folgen wendet«. Vgl. auch R. Schulte, Art. *Kreatianismus*, Sp. 433 f.

313 J.-P. Sartre, SN, 30.

314 A. a. O., 40.

der göttlichen Schöpfung bewahrt. Kurz gesagt, das An-sich-sein wäre, selbst wenn es erschaffen worden wäre, durch die Schöpfung *unerklärbar* (*inexplicable*), denn es übernimmt sein Sein jenseits derselben.«[315] Das nicht begrifflich-abstrakte und allen Seienden gemeinsame Sein (*esse in communis*) ist das Existieren (*esse existentiae*), für das kategoriale Hinsichten wie hinnehmende Passivität oder Aktivität unzutreffend sind; es ist an sich undurchschaubar, opak, geradezu massiv: Es ›west‹, d. h., ›es ist‹ in einem verbalen Sinne faktisch. Da deutet nichts auf einen Schöpfer hin, aber ebenso wenig darauf, dass das An-sich-sein Grund seiner selbst (im Sinne einer *causa sui efficiens*) wäre. Es wäre ja unsinnig anzunehmen, dass es sich selbst schafft, wie es das Bewusstsein nur versucht, »denn das würde voraussetzen, daß es sich selbst vorgängig ist«.[316] Man muss daher annehmen, »daß das Sein unerschaffen ist«.

Sartre lehnt, wie gesagt, den Gedanken der *causa sui* nicht einfach ab, sondern er charakterisiert damit das Für-sich-sein: »Um sein eigenes Sein begründen zu können, müßte es in Distanz zu sich existieren, und das würde eine gewisse Nichtung des begründeten wie des begründenden Seins implizieren, eine Dualität, die Einheit wäre.« Das trifft für das Für-sich-sein zu, »das, als An-sich-sein kontingent, Grund seines eigenen Nichts wäre«.[317] Die Übernahme von sich durch sich (der Selbstverursachungsakt eines Gottes *causa sui*) wird als nichtender Akt (ins Bewusstseinsloch verschwindende Kontingenz des An-sich) bestimmt und hat daher seine Notwendigkeit auf dem Grund kontingenten Seins und nicht eine Notwendigkeit auf der Ebene des bloßen Sichdenkens (*de dicto*) eines möglicherweise Existierenden.[318] Aber man vergegenwärtige sich, was Kontingenz bei Sartre *ontologisch* heißt, wenn ich existenziell denke, dass ich *bin*: Zunächst ist ein Sein kontingent, »das nicht sein eigener Grund ist, das, als Sein, anderes sein könnte, als es ist, insofern es sein Sein nicht erklärt (*n'explique*)«.[319] Dieses kontingente Sein besagt phänomenales *Existieren*, das, *insofern* es existiert, nicht von einem anderen Existierenden abgeleitet werden kann.[320] Es ist eine Letzt- und Urerfahrung. Das auf das kontingente Sein-an-sich ausgerichtete Bewusstsein, das stets nur tendenziell ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es intendiert, ist somit so kontingent, dass es sich dieses Sein-an-sich weder selbst geben noch es von einem anderen (von außerhalb her) empfangen

315 Ebd.
316 A. a. O., 40 f. Man beachte die argumentative Übereinstimmung mit der Abweisung einer absoluten Idee einer *causa sui* in einem anderen Kontext bei Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, c. 5, 4. Siehe auch oben (Marx خ) 3.3.2.
317 J.-P. Sartre, SN, 175.
318 Vgl. a. a. O., 173–176.
319 A. a. O., 174.
320 Vgl. a. a. O., 44.

könnte. Man könnte daraus sogar folgern: »Gott ist, wenn er als [*causa sui*] existiert, kontingent.«[321] Die Möglichkeiten zu existieren haben im kontingenten Sein ihren Grund, und darum lässt sich die existenzielle ›Not-wendigkeit‹ des Seins *causa sui* nicht aus abstrakten Denkmöglichkeiten herleiten. Damit destruiert Sartre den *ontologischen* und den *kosmologischen* Gottesbeweis, die ein notwendiges Sein als Grund des kontingenten Seienden erschließen wollen.

Sartre macht außerdem noch einen wichtigen Grundzug des kosmologischen Gottesbeweises aus seiner Sicht verständlich. *Kant* hat diesen Beweis, den *Leibniz* auch den Beweis *a contingentia mundi* nannte, zu Prüfungszwecken in die Form eines hypothetischen Syllogismus gebracht:

»Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings-notwendiges Wesen existieren.
Nun existiere, zum mindesten, ich selbst:
also existiert ein absolut notwendiges Wesen.«[322]

Der Untersatz enthält eine unbezweifelbare Erfahrung. Der Obersatz formuliert einen wiederum zu beweisenden Sachzusammenhang zwischen Kontingentem und dem »Dasein [Existieren] des Notwendigen«. Existiert das notwendige Wesen nicht, dann existiert überhaupt nichts. Mag die Begründung des Obersatzes verschiedene Probleme aufwerfen, der obige Zusammenschluss selbst scheint folgerichtig zu sein. Doch wie steht es mit der Folgerungsreife? Was sich Sartre als Frage aufdrängt, ist: Wenn ich selbst es bin, der existiert, *müsste* dann nicht auch das notwendige Wesen existieren? Was heißt, existenziell (und nicht spekulativ flüchtig) verstanden, es *muss* das notwendige Sein existieren? »[…] die Erklärung und der Grund meines Seins, insofern ich *ein solches* Sein bin, [können] nicht im [weltjenseitigen] notwendigen Seienden gesucht werden: die Prämissen: ›Alles, was kontingent ist, muß seinen Grund in einem notwendigen Sein finden. Ich bin kontingent‹, kennzeichnen einen Wunsch, zu begründen, und nicht die erklärende Rückbindung an eine reale Begründung.«[323] Sartre verdeutlicht das noch: »Diese Argumentation beruht explizit auf den Erfordernissen der Vernunft.«[324] Es ist die Ausgestaltung eines Theismus, der *postulatorisch* vorgeht, weil das Erfordernis, An-sich-für-sich zu sein, das Mensch-sein grundlegt. Der Beweis gibt über diese Kon-

321 A. a. O., 176.
322 Kant, KrV, B 632.
323 Sartre, SN, 178.
324 Ebd., Anm. *.

tingenz des ›Ich bin‹ gar keinen Aufschluss, »sondern nur über die abstrakte Kontingenzidee im allgemeinen«.[325]

Der Kontingenzbeweis gibt, wie jeder Beweis, eine begründende Antwort auf eine Frage, hier die Warum-Frage als Frage nach der Existenz (im Sinne von Vorhandensein) eines notwendigen Wesens (= Seienden), das als Gott ausgelegt wird. Ein Beweisverfahren an der Wurzel zu fassen, heißt, die Fragwürdigkeit seiner Fragestellung ans Licht zu bringen, wozu auch die in der Explikation des Fragens auftauchenden Antworten bzw. Vorurteile, die fraglos vorgebahnt sind, gehören. Wenn wir uns als Seiende mit Blick auf die Ereignishaftigkeit des unser Selbstverhalten tragenden Seins (aus dem und zu dem wir uns jederzeit verhalten) gar nicht in Frage gestellt erfahren und Sein sich auf das bloße Faktum des Existierens beschränkt, dann kann das metaphysische Fragen weder über dieses Sein hinaus noch in die Verwurzelung des Ganzen hinein fragen; dazu reicht es einfach nicht aus. Mit anderen Worten: Die Fragestellung wäre durch kein echtes Phänomen zu rechtfertigen und müsste, weil unphänomenologisch, fallen gelassen werden. Daraus folgt aber nicht, dass Sartre sie unhinterfragt abgewiesen hat. Immerhin hat er über die Tragweite und Grenze der metaphysischen Warum-Frage systemkonsistent nachgedacht und geurteilt.

Das An-sich-Seiende gibt *phänomenal* angesichts der An- und Abstößigkeit seines anonymen Existierens nichts her, was die metaphysische Frage »Warum gibt es Sein bzw. Seiendes (pourquoi est-ce qu'*il y a* de l'être)?« rechtfertigen könnte: »Jedes ›Warum‹ ist ja später als das Sein (Seiende) und setzt es voraus.«[326] Das kontingente Existieren des Existierenden (in seinem ubiquitären ontologischen Vorrang vor dem Für-sich-sein und Für-Andere-sein) erscheint so grundlos und bietet keinerlei phänomenalen Anhalt für eine solche ontisch-kausal verstandene Frage nach einem höchsten Seienden. Auch die Frage »Warum gibt es andere?« kann nicht aus der ontologischen Struktur des Für-sich-seins hergeleitet werden, sondern führt uns gleichfalls auf ein »primäres Ereignis […] *metaphysischer* Art, das heißt, es gehört zur Kontingenz des Seins«. Es wird noch näher auf die Ereignishaftigkeit der Kontingenz einzugehen sein: Worauf kommt Metaphysik, wenn sie von der Grundfrage ›Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‹ ausgeht? Was bringt die erfahrbare Differenz von Seiendem und dem Sein, das dem Seienden ereignishaft *zukommt* und, selbst abgründig bleibend, Grund *gibt*? Diesen Weg hat sich Sart-

325 Ebd.

326 J.-P. Sartre, SN, 1059; vgl. 530. *Il y a* wiederum im Sinne von faktisch vorliegen, vorkommen, existieren.

res Ontologie (in Antithese zum idealistischen Essenzialismus) durch die Einengung des Seinsverständnisses auf das Existieren der Existenz, die im Sein eine ›Tatsache‹ sieht,[327] verbaut. Sartres Argumente richten sich hier und auch sonst nur gegen eine bloß erfahrungsjenseitig *vorgestellte* Existenz eines Schöpfergottes, also eine bloße *Idee*. Damit bewegen sie sich, wie noch deutlicher werden wird, im Rahmen jenes ontotheologischen Entwurfs eines univok Höchstdenkbaren, für dessen Existenz nur eine denkbare Möglichkeit, aber keinerlei ursprüngliche Erfahrungsbasis spricht. Doch genau dieses Ausgreifen nach dem Höchstdenkbaren bietet sich Sartre, »›dem Herzen spürbar‹«, als die Grundtendenz menschlicher Existenz dar.

b) Theistischer »Kreationismus« und postulatorischer Atheismus

Bisher wurde nur Sartres Auseinandersetzung mit der nicht orthodoxen Schöpfungstheologie des *Deismus* dargestellt. Ihr gegenüber ist die fortwährende Erhaltung dessen, was im Schöpfungsakt gesetzt wurde, die *creatio continua*, einzumahnen. Damit zeichnet sich für Sartre nur eine entgegengesetzte und verschärfte Schwierigkeit ab: »Aber wenn der Schöpfungsakt sich unendlich fortsetzen soll, wenn das geschaffene Sein bis in seine kleinsten Teile getragen wird, wenn es keine eigene Unabhängigkeit hat, wenn es *an ihm selbst* nur Nichts ist, dann unterscheidet sich das Geschöpf in keiner Weise von seinem Schöpfer, es geht in ihm auf.«[328] Sartre verweist auf die spinozistische Vollendung der cartesianischen Substanz: Wenn die Substanz nicht eines anderen bedarf, um zu sein, kann nur eine einzige Allsubstanz existieren, in der alles andere, das sie nicht ist, wie ein Akzidens kein selbstständiges, sondern nur ein modales, eigenständiges Sein hat. Es ist daher ›in‹ der Substanz und verbleibt als *immanenter Akt* ausschließlich in ihr.[329] Gemäß dieser Konzeption *göttlicher Subjektivität* bleibt das Sein »ein intrasubjektiver Seinsmodus« und könnte »nicht einmal die *Vorstellung* einer Objektivität geben, und folglich könnte sie sich nicht einmal mit dem *Willen* affizieren, Objektives zu schaffen«.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine völlige Ungereimtheit des Schöpfungsbegriffes: »Gott ist [Ich selbst und der andere] und ist zugleich nicht Ich selbst und der andere, da er uns erschafft.«[330] Im Schöpfungsakt sieht Gott, was er erschafft, bis zum

327 Vgl. hierzu E. Schädel, *Sartres Dialektik von Sein und Freiheit*, der in bemerkenswerter Weise die »existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses« (Untertitel) herausarbeitet.
328 J.-P. Sartre, SN, 30 f.
329 A. a. O., 31.
330 A. a. O., 423.

Grund – denn das, was er erschafft, das ist er –, und trotzdem stellt sich das, was er erschafft, ihm entgegen, indem es sich als Objekt schließt und Eigenständigkeit beansprucht. Aber »dieser Begriff von Gott, der seine Geschöpfe *ist*«, gefährdet meine eigene Existenz: »Wenn die Schöpfung *creatio continua* sein soll, bleibe ich immer in der Schwebe zwischen einer besonderen Existenz und einer pantheistischen Verschmelzung im Schöpferwesen (l'Être Créateur).« Gott ist mir einerseits innerlich verbunden, da ich mit meinem Schöpfer verschmelze, und andererseits, wenn ich mich gegen Gott selbstständig abgeschlossen habe, ist mein Geschöpfsein in Gefahr, denn er ist mit mir nur noch äußerlich verbunden, »so wie der Bildhauer mit der fertigen Statue«.[331] Unbefragt bleibt hier die vorausgesetzte Annahme, dass Gott im Sinne Sartres ein *Subjekt-Anderer* ist, d. h., er wird innerweltlich gleich oder ähnlich einem existierenden Subjekt gedacht, das sich wie ein Geschöpf innerweltlich als der große Andere (und sei es auch als der ›*ganz* Andere‹) zum Geschöpf verhält. Darauf wurde schon hingewiesen, doch muss darauf noch näher eingegangen werden.

Der Schöpfungsbegriff ist in sich widersprüchlich, insofern er streng alternativ entweder spinozistisch als im Hervorbringenden verbleibender Vollzug (*actio immanens*) oder deistisch als zu einem ganz anderen übergehende Aktion (*actio transiens*) vorgestellt wird. Die Immanenz des Geschöpfs in Gott wird daher als dessen *totale Abhängigkeit* und *Unselbstständigkeit* verstanden, als ein mit einer »gewissen Passivität« beflecktes Sein, letztlich als *Pantheismus*. Dagegen hatten wir »es [im Deismus] mit einer falschen Transzendenz zu tun, und der Schöpfer kann nicht einmal die Illusion haben, daß er aus seiner Subjektivität herauskommt«.[332] Der zentrale Kritikpunkt lautet: »Die Theorie der *creatio continua* nimmt dem [kontingenten] Sein, was die Deutschen ›Selbstständigkeit‹ nennen, und läßt es daher in der göttlichen Subjektivität verschwinden.«[333] Ist die Position des Deismus überflüssig und widerspruchsvoll, so scheitert der ›rechtgläubige‹ Schöpfungsglaube an der Existenzaufgabe des Menschen. Zwar ist das Für-sich als »ein ›unselbstständiges‹ Absolutes«[334] hinsichtlich seines Seins ständig in Frage gestellt, ständiger Aufschub durch den Primat des An-sich-seins, stete Tendenz zur Vollkommenheit in Richtung hin auf die absolute »Selbstständigkeit« des An-sich-für-sich-seins. Das *erfordert* aber die Annahme, dass kein Gott existiert, der dieses Sein von vornherein ›aufsaugen‹ würde.

331 Ebd.
332 A. a. O., 31.
333 A. a. O., 40: »Selbstständigkeit« im französischen Original in dieser damals unüblichen deutschen Schreibweise.
334 A. a. O., 1058.

Der damit erreichte *postulatorische Atheismus* lässt sich syllogistisch wie folgt formulieren:

Obersatz: Wenn Schöpfung fortgesetzte Seinserhaltung in Gott ist, dann kann ›selbst-ständiges‹ Seiendes nicht existieren.
Untersatz: Nun aber *muss* das als Für-sich verminderte An-sich selbst in Zielrichtung des selbstständigen Seins existieren.
Schlusssatz: Also *muss* angenommen werden, dass es nicht als Geschöpf in Gott existiert bzw. kein seinserhaltender Schöpfergott existieren kann.

Das im Untersatz formulierte existenziell relevante Postulat führt zu der in der Konklusion formulierten, gleichfalls postulatorischen Annahme, dass eine bloß hypothetisch angenommene Existenz Gottes ausgeschlossen werden müsse. Gerade weil der Mensch als Mangel in synthetischer Verbundenheit mit dem, was ihm mangelt, existiert, nämlich mit dem Grund seines Seins, ist die Anwesenheit Gottes nicht tragbar, sie widerspricht den Grundmöglichkeiten seines Mensch-seins, der Freiheit.

4.2.2.2 *Humanismus gegen ergologisch-technomorphen »Kreationismus«*

In »Der Existentialismus ist ein Humanismus« entwickelt Sartre erneut seine Argumentation gegen den »Kreationismus«, aber in einer populärphilosophischen, leichter fasslichen Weise. Grundlage ist die ontologische Prämisse, dass die menschliche Existenz als Freiheit nur zu wahren ist, wenn sie der Essenz vorangeht.[335] Hier steht nicht das Verhältnis des Menschen zum An-sich- und Für-sich-sein Gottes, sondern ein auf ergologisch-technomorphe Kreativität reduziertes Schöpfungsverständnis im Zentrum, wie es dem verbreiteten Vulgärplatonismus (und nicht nur ihm) bzw. der vulgarisierten aristotelisch-scholastischen Ursachenlehre entspricht.

Was heißt nun, die Existenz gehe der Essenz voraus? »Wenn man einen produzierten Gegenstand (*objet fabriqué* [scholastisch: *res artificialis*]) betrachtet, zum Beispiel ein Buch oder einen Brieföffner, so wurde dieser Gegenstand von einem Handwerker [scholastisch eine *causa efficiens principalis*] hergestellt, der sich von einem Begriff (*concept*) hat anregen lassen; er hat sich auf den Begriff Brieföffner bezogen [scholastisch die *causa formalis*] und auch auf ein bereits bestehendes Herstel-

335 J.-P. Sartre, EH, 148 f., 166.

lungsverfahren, das Teil des Begriffs ist – im Grunde ein Rezept [scholastisch die *causa exemplaris*]. So ist der Brieföffner zugleich ein Gegenstand, der auf eine bestimmte Weise hergestellt wird und der andererseits einen bestimmten Nutzen hat [scholastisch: die Einsicht in die *causa finalis*]; man kann sich keinen Menschen vorstellen, der einen Brieföffner herstellte, ohne zu wissen, wozu der Gegenstand dienen wird. Wir sagen also, daß beim Brieföffner die Essenz, das Wesen – das heißt die Gesamtheit der Rezepte und der Eigenschaften, die es gestatten, ihn zu produzieren und zu definieren – der Existenz vorausgeht; in dieser Weise ist die Gegenwart (*présence*) dieses Brieföffners oder jenes Buches hier vor mir determiniert. Wir haben es hier mit einer technischen Betrachtung der Welt zu tun, bei der die Produktion der Existenz vorausgeht.«[336]

Nun stellt man sich Schöpfung gewöhnlich nach diesem Produktionsmodell der Herstellung von Objekten technomorph vor. »Wenn wir einen Schöpfer-Gott (*Dieu créateur*) annehmen, ist dieser Gott meistens einem höheren Handwerker (*artisan supérieur*) vergleichbar; und welche Doktrin wir auch betrachten […], wir nehmen immer an, daß der Wille mehr oder weniger dem Verstand folgt, oder ihn wenigstens begleitet, und daß Gott, wenn er schöpft, genau weiß, was er schöpft. So ist der Begriff des Menschen im Geiste Gottes dem Begriff des Brieföffners im Geiste des Produzenten vergleichbar; und Gott schafft den Menschen entsprechend bestimmter Verfahren und gemäß einem Begriff, genauso, wie der Handwerker einen Brieföffner gemäß einer Definition und einem Verfahren herstellt.«[337] Daraus folgt, dass die Essenz des Menschen seiner geschichtlichen Existenz vorausgeht – ein Essenzialismus, dessen Begriff von einer menschlichen Wesensnatur sich auch noch unter atheistischen Vorzeichen halten konnte.[338] Anderseits findet sich die umgekehrte, die existenzialistische Auffassung, wonach die menschliche Existenz als Freiheit der Essenz vorausgeht, zunächst bei theistischen Philosophen – Sartre nennt *Karl Jaspers* und *Gabriel Marcel*.[339] Allein der »atheistische Existentialismus […] ist kohärenter« d. h., er scheint zusammenhängender und systemkonsistenter als diese theistischen Existenzphilosophien zu sein, weil unsere Freiheit, wie Sartre sie versteht, mit der Annahme eines Schöpfergottes unvereinbar ist, wäre doch der Mensch für das absolute *Subjekt* nur ein hergestelltes *Objekt* (ein Objekt-Anderer).

Man muss daher wählen zwischen Gott und dem Menschen (sich). Nun ist der Mensch als *humanes* Wesen frei und muss sich frei verwirklichen, d. h., er muss mit

336 A. a. O., 148.
337 Ebd.
338 Vgl. a. a. O., 149.
339 Vgl. a. a. O., 148.

dem Ziel der eigenen Freiheit zugleich auch die der Anderen wollen und zum Ziel machen.[340] Da ihn nichts vor ihm selber (seiner Freiheit) retten kann, kann ein Schöpfergott, der ihm sein Wesen, seine Natur vorschreibt und herstellt, nicht existieren. Ist der Existenzialismus ein Humanismus, dann ergibt sich daraus als sachliche und logische Forderung, dass die Annahme eines Schöpfer-Gottes abzulehnen ist. Der Existenzialismus muss sich daher atheistisch verstehen, ist er doch »nichts anderes als das Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheistischen Position zu ziehen«.[341] Der Atheismus bahnt den Ausweg, um den Menschen um der ihm eigenen Freiheit willen vor der Existenz Gottes zu retten. Diese kohärente Position des Existenzialismus wird auch durchgespielt: So lässt Sartre in »Le diable et le bon Dieu« seinen Hauptheldcn Götz sagen: »Wenn Gott existiert, ist der Mensch nichts; wenn der Mensch existiert, …« Darauf kontert der Pfarrer Heinrich: »Wenn Gott nicht existiert, gibt es kein Mittel mehr, den Menschen zu entrinnen.«[342] Den Menschen zu entrinnen oder nicht zu entrinnen, das ist die kritische Frage. Die logische Struktur dieser verkürzt angedachten Argumentation kann als disjunktiver Syllogismus (*modus ponendo tollens*) wie folgt dargestellt werden:

Obersatz: Entweder existiert Gott, dann ist der Mensch ein abhängiges Objekt, ein ›Nichts‹, das seiner Freiheit zu entrinnen sucht, oder Gott existiert nicht, dann gibt es kein Mittel mehr, den Menschen und ihrer Freiheit zu entrinnen.

Untersatz: Der Mensch ist Selbstkreation und darf sich daher nicht entrinnen.

Schlusssatz: Also muss angenommen werden, dass Gott (als Subjekt) für den Menschen nicht existiert.

Es kann auch im Sinne eines *modus tollendo ponens* so argumentiert werden, dass kein Mittel in Anspruch genommen werden darf, dem Mensch-sein (der Freiheit) auszuweichen. Dann folgt aus der existenziellen Unmöglichkeit des angeblich Bedingten (der Mensch ein total von Gott abhängiges Objekt) das postulierte Nichtdasein des Unbedingten (Gottes). Dass das absolute Subjekt einen *nicht* zum Gegenstand macht und dadurch jede freie Initiative total lähmt, ist ein Bedürfnis, ein Verlangen, ein Postulat, das der endlichen Subjektivität des Menschen erst den Freiraum seiner eigenen Freiheit zu öffnen sucht. Mit Rücksicht auf die existen-

340 Vgl. a. a. O., 172; vgl. 150 f., 166.

341 A. a. O., 176.

342 J.-P. Sartre, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 7: *Der Teufel und der liebe Gott*, Teil III, Bild 10, Szene 4, 158 f.

zielle Praxis des Menschen ist das Nichtdasein Gottes zwar weder unmittelbar einsichtig noch kategorisch beweisbar, jedoch eine notwendige Annahme, d. h. ein befreiendes Postulat mit beängstigenden Folgen. Daher gilt mit *Dostojewski*: »Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.«[343]

Der Atheismus Sartres ist nicht bloß hypothetisch, skeptisch oder agnostisch, sondern eine unentbehrliche und notwendige praktisch-ethische Annahme, die verhindern soll, dass der Mensch mithilfe der Gott-Hypothese seiner Freiheit zu entrinnen sucht. Es ist für Sartre daher nicht gleichgültig oder praktisch folgenlos, ob man Gott annimmt oder nicht, ob man die Hypothese seiner Existenz aufstellt oder ablehnt, sondern sein Atheismus ist für das systematische Verständnis der existenzialistischen Praxis notwendig, d. h., er ist ein Postulat der existenziell praktizierenden Vernunft: »existenzialistischer Atheismus«. Dieser ist somit als ein *postulatorischer* historisch gesehen eine Gestalt der Umdrehung des *postulatorischen Theismus Kants*. Dessen Annahme des Vorhandenseins Gottes ist ein Postulat der praktischen Vernunft, die a priori unbedingt geltende Voraussetzung, welche (über die Brücke des durch Wohlverhalten verdienten Wohlergehens und der Idee des eschatologischen Ausgleichs irdischer Ungerechtigkeit) Subjektivität, Freiheit des Willens, autonome Sittlichkeit und Humanität möglich macht. Sartres postulatorischer Atheismus hingegen sucht den Menschen praktisch davor zu bewahren, seiner Freiheit eben durch die Hypothese eines Schöpfergottes zu entrinnen, und insofern gehört der Atheismus als integrierendes Bestandstück in sein System. Kann aber ein solcher Gott nicht existieren, dann stellt sich die Frage neu: Wie sind die ›mystischen‹ Erlebnisse und Erfahrungen von Gottes Anwesenheit zu deuten? Wie kommen sie zustande?

4.2.2.3 *Die existenzielle Kritik des göttlichen Blickphänomens*

Sartres postulatorischer Atheismus gehört, wie wir gesehen haben, nicht nur deshalb in sein existenzialistisches System, weil er gegenüber dem »Kreationismus« die *theoretische* Annahme, dass dem Menschen keine Wesensnatur vorgeschrieben ist, am besten absichert, sondern auch, weil die Gottesidee (im Sinne des umgekehrten ontologischen Gottesbeweises) als unendliches Existenzideal, das der Realisierbarkeit entzogen ist, eine Existenz-Notwendigkeit darstellt. Aber lässt sich aus diesem Gedanken die Notwendigkeit eines existenzialistischen *Atheismus* hinreichend ableiten? Ist damit schon das eigentliche Sachmotiv von Sartres Atheismus berührt?

343 J.-P. Sartre, EH, 154 f.

Wir haben bereits aus Sartres Biografie entnommen, wie sehr er von Kindheit an unter seiner Hässlichkeit und dem degradierenden Angestarrtwerden gelitten haben muss. Es ist aber auch äußerst bemerkenswert, dass er berichtet, das für Vergegenständlichung paradigmatische Blickphänomen auch in seiner höchstdenkbaren Steigerungsform durchlitten zu haben: »Ein einziges Mal hatte ich das Gefühl«, so berichtet er in »Les Mots«, »es gäbe Ihn. Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte Seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer bald hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebende Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters. Gott sah mich seitdem nie wieder an.«[344]

Diese in jungen Jahren durchgemachte Erfahrung einer erdrückenden Gegenwart Gottes im Erblicktwerden charakterisiert Sartre als ›mystische‹; sie ist eine peinigende Erfahrung des kindlichen Gewissens, deren anonymer Ruf einem nicht nur sagt, was ›man‹ nicht darf, einen schuldig spricht und mit Liebesverlust bedroht, sondern sich in einem ins Ungeheuerliche gesteigerten vorwurfsvollen Blick manifestiert. Wie der kleine Pyromane nun aus Angst vor drohender Strafe und Demütigung durch die Erwachsenen seine »Untat« zu vertuschen sucht, überkommt ihn plötzlich etwas, das existenzielles Grauen auslösen muss: Der Blick Gottes bemächtigt sich seiner, dringt vor in sein Innerstes, befällt ihn leibhaftig, ja klebt auf den Händen, mit denen er gerade sein Missgeschick verstecken wollte. Der Blick ist so durchdringend, dass er das Eigene der Privatsphäre verflüchtigt und in »dreister Taktlosigkeit« von ihr Besitz ergreift. Zugleich ist der Blick ein unerbittlich richtender und strafender, der auf den Knaben wie auf eine *lebende* Schießscheibe zielt. Wehrlos ist er dieser tödlichen Bedrohung ausgeliefert, in der er sich seinen Händen entgleitet und der Macht eines *Anderen* erliegt. Als er sich daraufhin hin und her windet, um den ganzen Spuk loszuwerden, kann er sich endlich in einem verzweifelten Wutausbruch Luft verschaffen. Und es gelingt ihm, sich von der Besessenheit durch den Absolut-Anderen, der ihn schamlos zu einem Blick-Objekt heruntergemacht hat, zu befreien.

Die Erzählung bezeugt weniger früh gereifte Genialität als eine klinisch noch nicht manifeste paranoische Obsession aus der Psychopathologie des Alltags. Ein den entsetzlichen Blicken ausgeliefertes Kind war wehrlos dem übermächtig Begegnenden ausgeliefert. Ihm fehlte noch die Möglichkeit, sich angemessen auf die

---

344 J.-P. Sartre, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 1: *Die Wörter*, 78.

Bandbreite des Blickphänomens einzulassen. Das eigenständige Selbst-sein war mit dem Untergang so stark bedroht, dass es sich noch bis hinein in das Alleinsein verfolgt, beobachtet und im Bann gehalten erfahren hat, sich aber dann letztlich doch selbst befreien konnte, wobei es dann bei der wütenden Abwehr blieb (der Identifizierung mit dem Angreifer). Sachlich gesehen enthält der Text eine programmatische Weisung, die ohne Zweifel auch *Nietzsche* mitsprechen lässt.[345]

Nietzsche hat in der Begegnung von Zarathustra mit dem »hässlichsten Menschen« dramatisch zur Darstellung gebracht, wie der Blick des Allessehenden einen Menschen innerlich treffen und umtreiben kann.[346] Vor diesem hässlichen sich ausgestoßen Fühlenden, der kaum wie ein Mensch aussieht, überfällt Zarathustra »eine grosse Scham«, sodass er errötend seinen Blick abwendet; er erkennt, wer dieser Mensch ist, der »*Mörder Gottes*«: »*Du ertrugst* Den nicht, der *dich* sah, – der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!« Und der arme Mensch, »voll verborgener Scham« und Selbstverachtung, lobt Zarathustras »Ehrfurcht vor grossem Unglück, vor grosser Hässlichkeit, vor grossem Missrathen«. Er fühlt sich durch dessen Scham geehrt und fleht, nicht angeblickt zu werden. Mit gurgelnd-röchelnder Stimme begründet er seine Untat: »Aber er – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mit-leidige musste sterben. Er sah immer *mich*: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. […] Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.« Zarathustra vermutet im hässlichen Menschen den *höheren* Menschen, der in seiner Armut überwunden werden muss, was negativ formuliert darauf hinausläuft, dass *dieser* ungöttliche Gott, der moralisch-repressive Gott, nun *tot* ist und nicht mehr das Prinzip kommender Welt- und Seinsgestaltung sein kann.

Dass diese Gedanken Nietzsches Sartre auf seine Weise zu denken gegeben haben, wird durch seine philosophischen und literarischen Überlegungen zum Phänomen des göttlichen Blicks noch deutlicher werden. Er durchschaut vor allem, dass wir uns nicht (primär) schämen, weil wir gesündigt haben und tadelnswerte Objekte

345 Vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 166–173: »Sartre als Nietzscheaner«.

346 Nietzsche, KGW, VI/1: *Also sprach Zarathustra*, 323–328. Vgl. dazu KGW, V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 20: »Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und ›wissen‹ wolle. ›Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?‹ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: ›aber ich finde das unanständig‹ – ein Wink für Philosophen! Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat.«

sind, sondern weil wir uns als verminderte, abhängige und erstarrte Objekte wiedererkennen, die die menschliche Einsamkeit als Spielraum der Freiheit liquidieren. Schäme ich mich vor dem ›Man‹ im Sinne einer Anerkennung meiner Objektheit vor einem anonym bleibenden Subjekt und hypostasiere bzw. verdingliche ich meine Objektheit im Gegenüber zu einem Absoluten, das ein Subjekt ist, das nie Objekt werden kann, dann setze ich »mein für-Gott-Objekt-sein als realer als mein Für-sich. Ich existiere entfremdet, und lasse mich durch mein Draußen lehren, was ich sein soll.« Sartre setzt hier noch nach: »Das ist der Ursprung der Furcht vor Gott«,[347] der einem in seinem Blick zum Verfolger wird.[348]

Eine literarische Veranschaulichung dieses »mein Für-Gott-Objekt-sein« findet sich in »Der Aufschub«, dem zweiten Band der Roman-Trilogie »Die Wege der Freiheit«. Dort begegnet uns Daniel, der ›Freund‹ des Haupthelden der Trilogie, des Philosophielehrers Mathieu. Daniel verspielt seine Freiheitsmöglichkeiten und zögert ihr Ergreifen hinaus. Er ist von »Unaufrichtigkeit« (*mauvaise foi*) beherrscht und hat es satt, sich immer wieder in den leeren Himmel zu verströmen; er will ein Dach über sich haben. »Alles, ich habe immer alles für einen Zeugen getan. Ohne Zeugen löst man sich in Nichts auf.«[349] Er definiert sich vorzüglich über den Blick Anderer und gesteht in einem Brief Mathieu ein: »Du *sahst* mich, in Deinen Augen war ich fest und vorhersehbar. […] Du sahst es [mein Sein], und ich sah nur, daß Du es sahst. Einen Augenblick warst Du der Mittler zwischen mir und mir selbst, in meinen Augen der Wertvollste der Welt […]. Ich habe damals begriffen, daß man nur durch das Urteil eines anderen, durch den Haß eines anderen zu sich selbst gelangen kann.«[350]

Daniel geht die Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses der Vermittlung von Selbsterkenntnis auf als ein Abstützen unseres jeweiligen Nichts. Er sieht mich. Er trägt mich mir zu. Er kommt über mich. Ich werde durch seine Zuwendung zu einem

---

347 J.-P. Sartre, SN, 518.

348 Zu bedenken wäre, wofür wir im alltäglichen Verfolgungswahn, sei es im Wachen oder Träumen, offen und zugleich verschlossen sind. Die anonyme Bedrohung, etwa durch den uns übersteigert-objektivierenden Blick von mehr oder weniger unbeteiligten Personen, enthüllt ein zutiefst unfreies und verletzliches Weltverhältnis, in dem sich jemand gegenwärtig auf die Weise eines Kleinkindes vor der eigentlichen Entfaltung des eigenen Gewissens abhängig verhält. Verfolgungswahn kann als weltbildende Manifestation paranoiden Größenwahns einen Rettungsversuch aus dem Grauen depersonalisierender Weltuntergangserfahrung darstellen und mag diesen Absturz in die absolute Nichtigkeit zu kompensieren suchen. Vgl. Weiterführendes zur Psychopathologie des Blicks bei A. Moldzio, *Schizophrenie – eine philosophische Erkrankung?*, 5.1.4.2: »Der Blick«, 121–125.

349 J.-P. Sartre, GWE, *Romane und Erzählungen*, Bd. 4/2: *Der Aufschub. Roman. Die Wege der Freiheit*, 173.

350 A. a. O., 354.

kompakten Bestand. Darüber hinaus berichtet Daniel vom unwahrscheinlichsten und verrücktesten Glück, das ihm dabei zuteilwurde: »Gott sieht mich. […] Gewiß hast Du […] das plötzliche, unerträgliche Gefühl gehabt, von hinten beobachtet zu werden. Du drehst Dich um, aber schon hat der Neugierige die Nase in sein Buch gesteckt; Du kannst nicht herausfinden, *wer* Dich beobachtet. Du nimmst wieder Deine ursprüngliche Position an, aber Du weißt, daß der Unbekannte wieder aufgeblickt hat, Du spürst es an einem leisen Kribbeln auf Deinem ganzen Rücken, einem heftigen, schnellen Zusammenziehen Deines ganzen Gewebes vergleichbar.« Auf diese Weise war nun plötzlich der Blick Gottes da: »Ich war gleichzeitig durchdrungen und opak, ich existierte *in Anwesenheit* eines Blicks. Seither bin ich unaufhörlich vor einem Zeugen. Vor einem Zeugen selbst in meinem verschlossenen Zimmer: manchmal riß mich das Bewußtsein, von diesem Schwert durchbohrt zu sein, vor einem Zeugen zu schlafen, aus dem Schlaf. Ehrlich gesagt finde ich fast gar keinen Schlaf mehr. Oh, Mathieu, was für eine Entdeckung: *Man sah mich*, ich rackerte mich ab, um mich zu erkennen, ich glaubte, an allen Enden auszulaufen. […] der Blick war da, unwandelbar, ein unsichtbarer Strahl.«[351]

Der penetrierende Blick hält einen fest und verschafft Halt; er schützt vor dem Nichts, der Leere, der Freiheit. Er bildet ein unentrinnbares Milieu. Daniel wird es nun geradezu leicht, Mathieu zu sagen, »was der Blick ist: er ist nämlich nichts; er ist eine Abwesenheit; hör zu: stell Dir die dunkelste Nacht vor. Die Nacht sieht Dich an. Aber eine blendende Nacht; die Nacht im vollen Licht; die heimliche Nacht des Tages. Ich triefe vor schwarzem Licht; es ist überall auf meinen Händen, auf meinen Augen, in meinem Herzen, und ich sehe es nicht. Glaube mir, daß diese fortwährende Vergewaltigung mir zuerst widerwärtig gewesen ist: Du weißt, daß es mein ältester Traum war, unsichtbar zu sein«, d. h. sich (vor lauter Scham) in nichts aufzulösen, sich vor dem übermächtigen Erblicktwerden zu retten. »Wie beängstigend, diesen Blick plötzlich als eine universelle Umgebung zu entdecken, der ich nicht entrinnen kann. Aber wie beruhigend auch. Ich weiß endlich, daß ich bin.«[352]

Daniel dreht das cartesianische »Ich denke, also bin ich«, an dem er so viel gelitten haben will, um: »[…] ich sage: man sieht mich, also bin ich. Ich brauche die Verantwortung für mein dickflüssiges Auslaufen nicht mehr zu ertragen: wer mich sieht, macht mich sein; ich bin, wie er mich sieht. Ich wende der Nacht mein nächtliches, ewiges Antlitz zu, ich richte mich wie eine Herausforderung auf, ich sage zu Gott: da bin ich. Da bin ich, so wie du mich siehst, so wie ich bin. Was kann ich da-

351 A. a. O., 355 f.
352 A. a. O., 356 f.

für: Du kennst mich, und ich kenne mich nicht. Was habe ich zu tun, außer mich zu ertragen? Und Du, dessen Blick mich ewig flieht, ertrage mich. Mathieu, welche Freude, welche Qual! Endlich bin ich in mich selbst verwandelt. Man haßt mich, man verachtet mich, man erträgt mich, eine Anwesenheit hilft mir, es für immer zu sein. Ich bin unendlich und unendlich schuldig. Aber ich *bin*, Mathieu, ich bin. Vor Gott und vor den Menschen *bin* ich. Ecce homo.«[353] Daniel bezieht das Wort des Pilatus angesichts des mit Dornen gekrönten Königs (Joh 19,5) auf sich. Damit zeigt sich ›dieser Mensch‹ als Gottes Objekt-Anderer in unendlich entfremdeter Existenz als Man-Selbst.

Literarisch verarbeitete Sartre die fortschreitenden Fehlversuche, das Existenzideal des substanzgewordenen Bewusstseins (An-sich-für-sich) im Gewaltstreich zu erreichen, auch im Schauspiel »Der Teufel und der liebe Gott« (»Le Diable et le bon Dieu«).[354] Im Gegensatz zu Daniel will dort Götz, der Held dieses Dramas – ein gesellschaftlicher Außenseiter, der seine bodenlose Existenz zu überwinden sucht –, ganz »unmenschlich« sein, ganz gleich ob als Unhold oder Heiliger.[355] Hier interessiert nur, wie der vormals gottlos-teuflische Götz nunmehr doch Gott erfährt und sich dieser Gottesglaube in Atheismus verflüchtigt. Götz scheitert nach seiner Bekehrung zum radikalen Sein für Andere, weil er wiederum nur Böses, Menschenhass und Selbstverachtung hervorgebracht hat. So wendet er sich rückblickend leidenschaftlich an Gott: »Oh, ich hätte mich nie mit den Menschen befassen sollen: Sie sind Gestrüpp, das man ausreißen muß, um zu Dir zu gelangen. Ich komme zu Dir, Herr, ich komme, ich wandere in Deiner Nacht: Gib mir die Hand. Sag: Die Nacht bist Du, nicht? Die Nacht, die quälende Abwesenheit von allem! Denn Du bist der, der in der universellen Abwesenheit anwesend ist, der, den man hört, wenn alles Stille ist, der, den man sieht, wenn man nichts mehr sieht. Alte Nacht, große Nacht, die vor den Wesen war. Nacht des Nichtwissens, Nacht des Unheils und des Unglücks, verbirg mich, verschlinge meinen unreinen Leib, schlüpfe zwischen meine Seele und mich selbst und verzehre mich […,] denn der Mensch ist dazu da, den Menschen in sich selbst zu zerstören und sich wie weiblicher Schoß dem großen schwarzen Leib der Nacht zu öffnen.«[356]

Götz erfährt sich letztlich verlassen, ohne Aussicht auf das Gute, das er zu vollbringen vermeinte. Sein Streben und Sehnen mündet in die vollkommene Leere.

353 A. a. O., 357.
354 Ausführlicheres dazu bei N. Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott*, 281–289.
355 Vgl. J.-P. Sartre, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 7: *Der Teufel und der liebe Gott*, Teil III, Bild 10, Szene 4, 156.
356 A. a. O., Teil III, Bild 8/9, Szene 2, 139 f.

Damit macht er zwar eine *positive* Erfahrung des Nichts, aber was sich in ihr *zeigt*, ist ihm nichts Existierendes, sie kippt in atheistische ›Mystik‹ bzw. ›Spiritualität‹ um. So fragt er sich, wo Gott hausen mag, denn »der Himmel ist ein Loch«, kein beschützendes Dach![357] »Ich flehte, ich bettelte um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften: Keine Antwort. Der Himmel kennt nicht einmal meinen Namen. Ich habe mich jede Minute gefragt, was ich in den Augen Gottes *sein* könnte.« Götz weiß nun die Antwort: »Nichts. Gott sieht mich nicht. Gott hört mich nicht, Gott kennt mich nicht. Siehst Du diese Leere über unseren Köpfen? Das ist Gott. Du siehst diesen Spalt in der Tür? Das ist Gott. Du siehst das Loch in der Erde? Auch das ist Gott. Das Schweigen ist Gott. Gott ist die Einsamkeit des Menschen. Nur ich war da: war einzig ich.« Götz geht nun endgültig auf, dass der ihn beobachtende Gott nicht existiert, und er jubelt: »Freude, Freudentränen! Halleluja! […] Ich erlöse uns. Kein Himmel mehr, keine Hölle mehr: Nichts als die Erde.«[358] Nun kann Götz zu seiner Geliebten, Hilda, sagen: »Gott ist tot. […] Wir haben keinen Zeugen mehr, ich allein sehe dein Haar und deine Stirn. Wie *wirklich* du bist, seit er nicht ist.«[359] Mit deutlicher Anspielung an *Nietzsches* Fragment 125 »Der tolle Mensch« aus »Die fröhliche Wissenschaft« stellt Götz fest: »Ich habe Gott getötet, weil er mich von den Menschen trennte, und nun macht mich sein Tod noch einsamer. Ich werde nicht dulden, daß dieser große Leichnam meine Menschenliebe vergiftet.« Götz will nun nichts mehr als »ein Mensch unter Menschen sein«, was das Schwierigste ist.[360]

Sartre ringt im Rahmen seiner Phänomenologie innerweltlichen Für-Andereseins um eine Befreiung von der grauenvollen Existenzerfahrung des göttlichen Blicks. Schon das innerweltliche Gesehenwerden genügt, das mich nicht nur da oder dort zum wehrlosen Gegenstand einer Freiheit, die nicht meine ist, konstituiert, denn diese zieht sich zusammen zum unpersönlichen ›Man‹, das mich fortwährend und überall erblickt; es ist die Vertretung des Subjekt-Anderen überhaupt. Denn jeder Blick lässt mich erfahren, dass ich überhaupt für alle lebenden Menschen existiere. Wende ich mich vom konkreten Gesehenwerden ab und versetze ich mich in die Anwesenheit ungezählter und ununterschiedener Subjekte, so komme ich auf einen Begriff, den ich pränumerisch *leer* denke, den Begriff eines unendlichen Subjekts, das nie Objekt ist. Ich erhalte »einen rein formalen Begriff, der sich auf eine unendliche Reihe mystischer Erfahrungen der Anwesenheit anderer bezieht«. Und

357 A. a. O., Bild 7, Szene 4, 127.
358 A.a.O., Bild 10, Szene 4, 158 f.
359 A. a. O., Szene 5, 160.
360 A. a. O., Bild 11, Szene 2, 163 f.

dieser ist nichts anderes als der »Begriff von Gott als allgegenwärtigem und unendlichem Subjekt, *für das* ich existiere«.[361] Daher ist Gott »der bis zur Grenze getriebene Begriff des andern«,[362] »der Grenzbegriff der Alterität«[363] oder »die Quintessenz des Andern«.[364]

Geht der Begriff des Anderen im ›Man‹ über die Einzelbegegnungen hinaus, so umfasst er das Mitsein (Wirsein), das als Totalität des Menschlichen denkbar ist. Unter dem uns erblickenden Blick der Anderen konstituiert sich in einer konkreten Situation auch das Objekt-Wir, d. h. die Erfahrung gemeinsamen Objekt-seins. Das impliziert abstrakt und unrealisierbar eine absolute Totalität des Objekt-Wir als »Grenzbegriff«, der die gesamte geschichtliche Menschheit denkbar macht. Er wäre nur zu gewinnen, wenn etwas existierte, in dessen Augen die ganze Menschheit Objekt ist: Der »Grenzbegriff Menschheit« impliziert somit den »Grenzbegriff Gott«, seine denkbare Anwesenheit.[365] Dieser Begriff eines »absoluten Dritten« jenseits aller Gruppierungen ist identisch mit dem eines uns erblickenden Wesens, das selbst nie erblickt werden kann, mit der *Gottesidee* – ein Gott also, der in seiner Nichtexistenz durch »radikale Abwesenheit gekennzeichnet« ist. Denn um in konkreten Erfahrungen die Menschheit als *unsere* zu verwirklichen, scheitert unser Bemühen stets, was das Verlangen nach so etwas wie einer Anwesenheit Gottes (oder Endzeiterwartung) als unerreichbarer Leerstelle impliziert, die unser Dasein als höchstes Ideal und höchsten Wert ›not-wendig‹ bestimmt.

Sartres postulatorischer Atheismus besagt zunächst ganz allgemein: Soll der Mensch Mensch bleiben, dann *darf*, ja *kann* es einen solchen Gott, durch den wir unter der *Macht eines Anderen* total abhängig sind, gar nicht geben. Das zentrale Motiv, das diesen Atheismus notwendig erscheinen lässt, haben wir mit der Erfahrung der entmenschlichenden Allgegenwart Gottes im Blickphänomen erreicht und aufgedeckt, und zwar existenziell als ›religionspathologische‹ Erfahrungsdimension ähnlich einem Verfolgungswahn. Dass das absolute Subjekt nicht jemanden durch seinen Blick total zum Gegenstand macht und so jede freie Initiative lähmt, ist ein existenzielles Bedürfnis, ein ›not-wendiges‹ Verlangen, ein Postulat der endlichen Subjektivität jenes Menschen, der sich erst den Freiraum seiner eigenen Freiheit zu verschaffen hat.

361 J.-P. Sartre, SN, 504.
362 A. a. O., 479.
363 A. a. O., 736.
364 A. a. O., 424.
365 A. a. O., 736.

Sichten wir in einem kurzen Rückblick die syllogistische Fassung des postulatorischen Atheismus, so liegen schwerwiegende Probleme in den Prämissen der sonst folgerichtig aufgebauten Zusammenschlüsse. Das gilt sowohl für die Obersätze als auch für die Untersätze. Die ontologischen Grundlagen der Untersätze wurden oben (4.1.4) schon kritisiert. Als besonders prekär hat sich das Selbstverständnis herausgestellt, wonach das Für-sich als *vermindertes* An-sich in Zielrichtung selbstständigen Seins existieren *muss*. Das freie Existieren ist dann erst recht für einen ›Theismus‹ anfällig, dessen Sinn die Flucht vor dem authentischen Menschsein ist, indem man versucht, sich für ein Objekt des göttlichen Subjekt-Anderen zu halten.

Wenn schon die menschlichen Beziehungen antagonistisch oder negativ dialektisch sind, muss sich ihr schwer erträglicher Konfliktstoff umso mehr in vermeintlichen Beziehungen zum göttlichen Subjekt inhuman-entfremdend entladen. Damit sind die Obersätze angesprochen. Sie gehen, zusammengefasst, davon aus, dass die Schöpfungshypothese als Seinserhaltung (4.2.2.1 b) und Herstellungsprozess (4.2.2.2) den menschlichen Seinsentwurf in Freiheit ausschließt. Alles läuft ähnlich wie schon bei *Feuerbach* und *Marx* auf die nicht wirklich hinterfragte und auf den Scotismus als Hauptquelle zurückgehende Disjunktion von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem bzw. auf die Unvereinbarkeit von totaler Abhängigkeit als Objekt und prekärer Freiheit hinaus. Eine kritische Würdigung des Atheismus bei Sartre, ja überhaupt des postulatorischen Atheismus, kann nur vorankommen durch eine umfassendere Besinnung auf die Grundlagen einer Metaphysik der Schöpfung, innerhalb derer der Widerstreit von kreatürlicher Selbstständigkeit und totaler Abhängigkeit facettenreich zum Kardinalproblem werden konnte. Diese Schöpfungsmetaphysik sei zum Abschluss des vorliegenden Bandes andiskutiert, um einen positiven Ausblick auf die geplante Weiterführung der vorliegenden Philosophischen Theologie zu vermitteln.

5 Zur Kritikwürdigkeit überkommener Schöpfungsmetaphysik

Mit Sartres Destruktion der monotheistischen *Schöpfungsmetaphysik* und deren existenzialistischer Konkretisierung durch die religiöse Erfahrung (am göttlichen Blickphänomen) rücken offengebliebene Fragen und Aufgaben, aber auch beiseitegeschobenes Überlieferungsgut der überkommenen Ontologie der Schöpfung neu in den Vordergrund, die einer kritischen Auseinandersetzung wert sind. Sie betreffen nicht nur Sartres postulatorischen Atheismus, sondern größtenteils den Atheismus der gesamten linkshegelianischen Bewegung.

Immer wieder sind wir in den vorangegangenen Abschnitten des Kapitels »Atheismus im Raum der Metaphysik« darauf gestoßen, dass Gott und das geschaffene Seiende als korrelative Glieder und disjunktive Modi eines univoken Begriffes des *Seienden* bestimmt werden. Problematisiert wurde, dass Gott ontotheologisch als das denkbar höchste und oberste Seiende gedacht wird. Unter *Ontotheologie* verstehe ich hier jene Weise *realitätsflüchtiger Idealbildung*, deren Inhalte im Superlativ theologische und im Positiv mögliche Seiende sind. Gott, ontotheologisch gedacht, ist als die höchste Steigerungsstufe des Seienden das ›seiendste‹ aller Seienden. Steht dieser Gott in direkter Analogie zum innerweltlichen Seienden, dann wird verkannt, dass der Mensch selbst die uns bekannte (evolutiv) höchste Aufgipfelung innerhalb der Seienden darstellt, und es lässt sich kaum vermeiden, dass dann Gott *anthropomorph* und, wenn man das wesenhafte Miteinandersein berücksichtigt, *soziomorph* vorgestellt wird.

Heidegger hat darauf hingewiesen, dass weder diejenigen, die einen Anthropomorphismus vertreten, noch ihre Kritiker den Anthropomorphismus näher bestimmen und begründen.[1] Zu fragen wäre: Kann Gott überhaupt anders als unter Bezugnahme auf den Menschen und *vermenschlicht* gedacht werden? Aber worauf muss der Mensch zurückkommen, wenn er nach sich und seinem Wesen fragt? Muss er, um er selbst sein zu können, sich dazu nicht um ein Unendliches überschritten haben? Ist nicht das Unergründliche und Verborgene des eigenen Wesens und des mitmenschlichen Wesens, dem er zugehörig ist, die Quelle, aus der heraus ihm sein Selbstverständnis zukommt?

Es muss ja im Anthropomorphismus nicht so sein, dass »Gott [als Seiendes] auf die Ebene des Menschen herabgezogen [wird], sondern umgekehrt: Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinaustreibt; aus jenen Notwendigkei-

1 M. Heidegger, GA, Bd. 42: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, § 28: »Zur Frage des Anthropomorphismus bei Schelling«, 282–285.

ten, durch die er als jener Andere [!] festgestellt wird, […] als welcher er der sein muß, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart.«[2] Im Gegenzug zur Annahme bloß anthropomorpher Gottesvorstellungen hat zwei Jahrzehnte zuvor *Max Scheler* zu Recht auf eine ursprüngliche *Theomorphie* des Menschen verwiesen.[3] Aber gerade die kritische Leistung des postulatorischen Atheismus bestand darin, eine vom Theismus postulierte Gottähnlichkeit des Menschen als Anthropomorphismus aufzudecken. Auch wenn der Mensch als der theomorphe ›Andere‹ zu Gott gedacht wird, wird Gott noch immer ›anthropomorph‹ oder ›soziomorph‹ als der große *Andere* zu einem von ihm abhängigen Menschen vorgestellt. Sobald die abstrakte Spekulation der disjunktiven Transzendentalbegriffe für die univok begriffenen Seienden in den Erfahrungsbereich übersetzt und im Blickphänomen konkretisiert wird, ergibt sich die brisante Problematik: Kann von Gott als dem (ganz) Anderen gesprochen werden oder ist er nicht viel mehr über alles Anderssein hinaus der Nicht-Andere? (5.1)

Wenn Gott als der Nicht-Andere die Welt der Seienden überschreitet, ist zu fragen, woher und wie wir dann überhaupt um Gott und seine Göttlichkeit wissen können und dürfen, wenn nicht aus unserem Sein, insofern und insonah uns dieses zugeschickt und grundgebend von uns erfahren wird? Auf diese Grundfrage wird noch ausführlich und immer neu einzugehen sein. Zuvor muss jedoch das den Atheismus provozierende, den religiösen und biblischen Schöpfungsgedanken mitleitende Ontologieverständnis erhoben werden, das am Madigwerden der Schöpfungsmetaphysik und -theologie beteiligt war. Das erhellt die Notwendigkeit eines Umbruchs der Ontologie der Geschöpflichkeit des Geschaffenen, den die Abschnitte 1 bis 3 von 5.2 systematisch entfalten.

---

2 A. a. O., 284.

3 M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*, hier »Zur Idee des Menschen«, 187: »Wohl das Allerdümmste, was die ›Modernen‹ ausgeheckt haben, ist […] die Meinung, die Idee Gottes sei ein ›Anthropomorphismus‹. Das ist so falsch, daß vielmehr die einzige sinnvolle Idee von ›Mensch‹ ganz und gar ein ›*Theo-morphismus*‹ ist, die Idee eines X, das endliches und lebendiges *Abbild* Gottes ist, ein Gleichnis seiner – eine seiner unendlich vielen Schattenfiguren auf der großen Wand des Seins! Daß, wie der alte Nihilist Xenophanes […] sagt, ›die Götter der Neger schwarz und stulpnasig, die der Thraker blauäugig sind und Ochs und Esel sich wohl Gott auch als Ochs und Esel denken würden‹ – das ist wahr. Aber es liegt nicht nur an der Armut und Beschränktheit des Menschen in seinen Bildern vom Göttlichen, sondern vielleicht auch an der *Fülle* Gottes, daß es so ist! Gott hat ein Herz für Neger und Thraker, für Ochsen und Esel! Er ist auch das alles noch *dazu*, was diese alle von ihm glauben mögen. Er ist dies irgendwie – und nur noch unendlich viel anderes und mehr. Aber auch der schwarze lippenwulstige Negergott, oder Ochsengott und Eselgott ist – Gottheit; ist also doch *kein* Neger, *kein* Ochse, *kein* Esel. Er ist immer das, wonach sich das Sein jener *bildet*, das, worin es hineinwächst – der Grund und das Ziel ihres Seins: Er ist eben ihr ›Gott‹, ihr heilig Geliebtes, das immer mehr ist als das, was liebt.«

Geht man von der Idee Gottes als des ›seiendsten‹ Seienden aus, so kommen als Anfangsgründe für die Gotteserkenntnis entweder der *ontotheologische* Aufschwung zum Höchstdenkbaren oder die *Hergestelltheit* des Seienden in Betracht. Beide Wege der Gotteserkenntnis werden sich als irreführend herausstellen. Die Ontotheologie geht offen oder verdeckt am Schöpfungsgedanken vorbei, wenn in ihr alles geschaffene *Seiende* philosophisch als *Fügung aus Existenz und Essenz* durch das oberste Seiende ausgelegt wird. Zugleich wird das unscheinbare Sein, das ›es gibt‹ und das nicht schon selbst Gott sein kann, übergangen. Damit wird der ontologische Horizont des Schöpfungsverständnisses fragwürdig, der sich zumeist in den ungeklärten Bahnen der Metaphysik von Existenz und Essenz bewegt, womöglich noch reduziert auf das bloße Existieren von Wesenheiten. Damit ist zwar ein echter Unterschied im Sein des Seienden angesprochen, doch bleiben der Sinn (5.2.1) und die sachliche Herkunft (5.2.2) dieser Differenz ungeklärt.

Nach der überkommenen Metaphysik der Schöpfung erscheint das geschöpfliche Seiende in einem Entwurfsrahmen eingespannt, in dem es auf dem Grunde seines Seins (Existenz/Essenz) nur als das von einem anderen Seienden *gemachte* Abhängige (*ens ab alio*) gilt. Durch den geläufigen Trend zum ›Essenzialismus‹ in den ontologischen Grundlagen des Schöpfungsdenkens wurde die Problematik offenkundig nur verschärft und fand durch dessen atheistische Umdrehung in den Existenzialismus und das Pathos ›schrankenloser‹ Selbstkreativität nur eine folgenschwere, kritisch-reaktive Gegenposition. Demgegenüber soll der Nachweis beschränkter Zuständigkeit dieser Metaphysik von *existentia* und *essentia* für den Bereich des Herstellens zeigen, warum mit ihr von vornherein ein originäres philosophisches Schöpfungsverständnis nicht erreicht werden konnte.

Fragen wir beispielsweise nach dem Wesen der Dinglichkeit des Dings (5.3.2), dem personalen Sein (5.3.3) und dem Wirklichkeitsverständnis (5.3.4), dann zeigt sich die Unhaltbarkeit eines universellen technomorphen Seins-, Erkenntnis- und Existenzverständnisses, die das theologische Schöpfungsverständnis überlagert hat. Damit taucht aber die Frage auf, warum eine solche regionale Ontologie des Herstellens überhaupt für den Schöpfungsglauben konsensfähig und schließlich in das globale Verständnis von Welt und Mensch drängen und zur Herrschaft des Machens, Machbaren und Gemachten werden konnte (5.3.5).

Hat sich das als ergologisch-technomorph zu charakterisierende Schöpfungsverständnis in der Begegnung mit dem biblischen Schöpfungsverständnis herausgebildet, so ist zu fragen, ob dadurch der originäre biblische Schöpfungsglaube verdeckt wurde, der hier neu erhoben werden soll, um ihn in seinem ontologischen Potenzial freizulegen (5.4). Abschließend soll rückblickend noch ausdrücklicher auf die Her-

ausforderung des religiösen Schöpfungsglaubens für das Philosophieren eingegangen (5.4.5) und an eine fast vergessene und noch unverbrauchte Tradition mittelalterlicher Schöpfungsontologie angeknüpft werden, aus der Wesentliches zu lernen ist (5.4.6).

5.1 *Zur existenziellen und ontologischen Problematik des Andersseins Gottes*

5.1.1 *Ontotheologisch konzipiertes Anderssein im theologischen Absolutismus*

Zur Konstruktion des postulatorischen Atheismus und des von ihm kritisierten Theismus gehört, wie schon gesagt, die Grundvoraussetzung, dass Gott als das ›seiendste‹ unter allen vorhandenen Seienden gilt, womit er im Sinne der Ontotheologie allgemein das Höchstdenkbare (*summum cogitabile*) ist. Dieser Gedanke impliziert, dass der Schöpfergott im Verhältnis zum Menschen und seiner Welt (dem ›Objekt-Anderen‹ seiner selbst) als der ›Subjekt-Andere‹ erscheint. Daran ändert sich auch nicht viel, wenn man hervorhebt, dass Gott der vom Menschen bzw. den Geschöpfen gegenüber radikal Verschiedene, eben der ›Ganz Andere‹ ist, denn angesichts seiner Majestät bleibt selbst in der tiefsten Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen Gott Gott und der Mensch Mensch, endlich, vergänglich, total abhängig, subordiniert und überdies verfehlt und fehlerhaft, Sünder und – wenn Gott es nicht anders will – zuletzt Staub und Asche. Man ist versucht, sich Gott als Subjekt-Anderen so vorzustellen, dass er eine uneingeschränkte Willkürmacht ist, der eine souveräne Willkürfreiheit eigen ist. Er kann mit seiner Schöpfung, der sichtbaren Welt, machen, was ihm beliebt. Damit verändert sich das eigene Verhältnis zur Welt radikal. Auf Gott ist kein Verlass mehr, und das hat unabsehbare Folgen für die eigene Welt. Sie verliert ihre Sicherheiten, wird unberechenbar und droht ins Bodenlose zu stürzen.

Auf dieses im Hochmittelalter, und vielleicht schon früher, sich anbahnende prekäre Schöpfungsmodell sei hier kurz eingegangen. Es lässt uns besser verstehen, wie dieses ontotheologisch konzipierte Anderssein Gottes ein Wissen um Gott und seine Allmacht aus persönlicher Schöpfungserfahrung verbaut, das in der ursprünglichen Erfahrung, es sei gut, als Seiendes zum Sein freigegeben zu sein, gründet. Die macht- und willensorientierte Variante der Philosophie und Offenbarungstheologie des Nominalismus hat *Hans Blumenberg* bekanntlich *theologischen Absolutismus* ge-

nannt.[4] *Theo Kobusch* disqualifizierte sie als ruinösen *Skandal* des Nominalismus des 13. bis 15. Jahrhunderts[5] (besonders in Bezug auf das sittliche Empfinden). Doch hat sich inzwischen im Gegensatz zu den beiden Kritikern eine beachtliche, ernst zu nehmende, diese Art Nominalismus wohlwollend rehabilitierende Anhängerschaft in der Mittelalterforschung gefunden.

Terminologisch wurde gegen Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein Schöpfungsmodell entwickelt, das dem Schöpfer zweierlei Weisen göttlicher Möglichkeit und Mächtigkeit (Können), Freiheit und Handlungsmöglichkeiten zuschreibt: 1. das Gott eigene Können bzw. die Macht, mit der Gott die Ordnung der Dinge, der Sittlichkeit usw. absolut frei gewollt, gewählt und tatsächlich vollbracht hat, immer noch zur Vollendung bringt und vorherbestimmt bzw. gesetzlich geregelt hat: die *potentia Dei ordinata*. 2. Darüber hinaus ist ein Können bzw. eine Handlungsmöglichkeit Gottes denkbar, ja muss angenommen werden, die *ohne Rücksicht* auf das besteht, was er tatsächlich geschaffen hat und als Geschaffenes wollte und jetzt und in Zukunft wollen kann. Dieses Können beinhaltet alles, was er hätte tun können oder was er tun könnte: die göttliche Macht an sich, ›absolut‹ verstanden: die *potentia Dei absoluta* mit allen ihren Handlungsmöglichkeiten.[6]

Die durch Gott gesetzte und gegenwärtig von uns erfahrbare Ordnung der Dinge (*potentia ordinata*) ist ein Ausdruck eben dieser, seiner absoluten Macht, die er für uns verbindlich gemacht und an die er sich selbst gebunden hat, denn aufgrund seiner absolut souveränen Macht ist alles Mögliche denkbar, wenn es sich nur nicht widerspricht. Gott hätte – man kann sich das hypothetisch leicht vorstellen – auch eine *ganz andere* Ordnung der Seienden (Welt) als die uns bekannte schaffen können. Selbst *Thomas von Aquin* stimmt dem (allerdings auf seine Weise) zu, da Gott als der Allmächtige das Vermögen hat, alles zu bewirken, was sein kann. Das enthüllt sich uns aus der Gottähnlichkeit des Geschaffenen, aus der wir um seine universelle *prima causa* wissen, um die Quelle der Gabe des Seins aller Seienden. Doch was könnte diese andere Ordnung der Dinge schon sein, wenn nicht nur ein anderer Ausdruck seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit als der uns bereits bekannte?[7]

---

4 Vgl. H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit.*

5 Vgl. T. Kobusch, *Analogie im Reich der Freiheit? Ein Skandal der spätscholastischen Philosophie und die kritische Antwort der Neuzeit*, 260.

6 Zur ersten Orientierung über die zwei Weisen der Willensmacht Gottes bzw. seines souveränen Handelns, die seit dem 12. Jahrhundert und erst später fast allgemein, aber keineswegs einhellig anerkannt wurden, sei verwiesen auf den informativen Artikel von W. J. Courtenay, *Potentia absoluta/ordinata*; weitere Lit. bei T. Kobusch, a. a. O.

7 Vgl. u. a. Thomas von Aquin, Sth I, q. 25, a. 3 ff.: In Gott sind Macht, Wille, Intellekt, Weisheit und Gerechtigkeit dasselbe, aber nicht einerlei. Die ausführende göttliche Macht und der befeh-

Die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata* wurde zu Lebzeiten des Aquinaten langsam allgemein gebräuchlich. Doch wenn man einmal begonnen hat, sich die bewunderte Allmacht Gottes so auszudenken, wie sie größer nicht gedacht werden kann, dann kommt man auf Möglichkeiten von unendlichen Welten, die neben, hinter oder über der faktischen Welt, die man für eine von Gott geschaffene hält, liegen. Folgt man dieser frei schwebenden Annahme nicht, dann hätte man das Niveau des Gottesbegriffs im Sinne einer höchstdenkbaren Willensmacht verfehlt. Nimmt man sie an, dann fragt es sich, ob eine solche als absolut vorgestellte Macht in der Unendlichkeit ihrer Möglichkeiten und in der unbeschränkten Freiheit ihres Willens durch irgendetwas uns Bekanntes noch begrenzt sein könnte. Allmacht Gottes heißt ja, dass er alles kann, gleich ob er es will oder nicht. Das, was wir für Gottes Willen zur Gerechtigkeit, zum Gutsein, zum Vorherwissen und zur Vernünftigkeit halten, könnte der Möglichkeit nach vielleicht ganz anders sein. Es ist uns dann nur eine winzige Auswahl aus der Sphäre des überhaupt Möglichen, die er frei gewollt und gewählt hat, bekannt, und zwar etwas, das in gleicher Weise sein oder nicht sein kann, d. h. kontingent ist, also etwas, das nicht sein muss, das ein Nichtnotwendiges ist. Das kontingente Seiende wird hierbei gleichfalls ontotheologisch gedacht, d. h., es erscheint gemessen am Ideal höchstdenkbarer Vollkommenheit und unter es gestellt mehr oder weniger pejorativ, unvollkommen.

Zu Recht will man Gott eine innere Notwendigkeit und Nötigung nicht zuschreiben, aus der heraus er, wie eine Naturkraft wirkend, die Welt als das total von ihm Abhängige schaffen muss und so reziprok in Gegenabhängigkeit gerät. Das Anliegen, mit dem, was man für den antiken Nezessitarismus hält, radikal zu brechen, führt jedoch zur pejorativen Überbetonung der Kontingenz[8] des endlichen Seien-

---

lende Wille Gottes werden vom Intellekt und der Weisheit Gottes geleitet. Diese Macht gründet jedoch in seinem unendlichen Sein, das die *Vollkommenheit alles geschaffenen Seins* in sich vorweg besitzt (*praehabens in se totius esse perfectionem*: a. 3, corp.), und zwar so wie ein Ursprung oder eine Quelle das aus ihr Entspringende. Unter die *potentia absoluta* Gottes fällt somit alles, worin der Sinn von Sein gerettet und gewahrt werden kann (*in quo potest salvari ratio entis*): a. 5, ad 1.

8 Das *kontingente*, endliche Seiende wird *pejorativ* aufgefasst, wenn es unphänomenologisch 1. abstrakt bloß als das, was sein oder (ebenso) nicht sein kann, also als bloß faktisch Vorhandenes gedacht wird und 2. wenn es ontotheologisch idealisiert wird, indem es an der Höchstdenkbarkeit (der Vollkommenheit Gottes) gemessen und von da her für (teilweise: bei *Duns Scotus*) unvollkommen erklärt wird; vgl. dazu auch R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 322–325: »Scotus' Begriff der Endlichkeit«. Zur Denkfigur der Ontotheologie siehe oben Bd. II/1, 2. Hauptteil, 5.5: »Atheismus als Nihilismus«. Zu verdeutlichen wäre noch, dass das der ontologischen Modalität nach Kontingente für etwas Zufälliges (Akzidentelles) gehalten wird, dessen ereignishafter Sinn (vgl. *contingere* intransitiv verstanden: sich fügen, ereignen) und der damit zusammenhängende modale Gabecharakter alles Seienden in seinem Sein völlig übersehen wird. Damit wird das Schöpfungsverständnis dramatisch ausgehöhlt.

den, aus dem Gott bei *Duns Scotus* nicht mehr unmittelbar erweisbar sein soll. Der Nichtnotwendigkeit der Kontingenz entspricht die Spontaneität des frei sich bestimmenden Willens Gottes, dem sich alles Kontingente der Natur- und Gnadenordnung verdankt. Dieser absolut frei gedachte Wille Gottes wird bei Scotus freilich noch mit Gottes Wesen, das Liebe ist, identisch gedacht. Dennoch hätte er *anders* handeln können (*potest aliter agere*),[9] völlig anderes bewirken können, als er es getan hat, und hält er die gegenwärtige Ordnung der Dinge im jetzigen Zustand nur so weit aufrecht, als er will. Jedes andere System, das er hätte schaffen können, wäre gerecht und in Ordnung, und zwar allein deshalb, weil es der liebende Gott gewählt hat. In diesem Sinne könnte Gott nie chaotisch-willkürlich – *inordinata* – handeln, denn das hieße ja, ihm die Vollkommenheit absprechen.

Duns Scotus war noch ein durchaus moderater Vertreter der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata*, jedoch wirkungsgeschichtlich für radikalere Lösungen und überhaupt Missverständnisse bahnbrechend.[10] Diese Spekulation liegt weitab von einem evolutiven und eschatologischen Erfahrungsverständnis der Selbstoffenbarung Gottes. Wir können jedoch mit ihrer Hilfe eine bessere Einsicht in eine problematische Konstruktionsgesetzlichkeit unserer Unterscheidung gewinnen. Dazu wären auch wissenssoziologische und psychographische Voraussetzungen zu berücksichtigen. Im Milieu, da solches unter Klerikern erörtert wird,[11] haben inzwischen die Kirchenrechtler des 13. Jahrhunderts die problematisierte Unterscheidung aufgegriffen:[12] *Potentia ordinata* heißt nun, dem Gesetz entsprechend (*de iure*) zu handeln. *Potentia absoluta* heißt, unabhängig (*de facto*) vom Gesetz handeln zu können. So hätte der Papst frei von innerer Notwendigkeit und Zwang die Vollmacht (*plenipotentia*), kirchliche Gesetze zu erlassen und Verpflichtungen aufzuerlegen, an die er sich selbst bindet, obwohl er selbst hinsichtlich seiner Vollmacht über den Gesetzen steht. Die zwei Handlungsmöglichkeiten göttlicher Herrschaftsausübung – in Übereinstimmung mit dem Gesetz und außerhalb bzw. über dem Gesetz zu stehen – kommen also in analoger Weise irdischer Herrschaftsausübung zu. Aber Duns Scotus geht hier einen wesentlichen Schritt weiter. Die Unterscheidung von *potentia absoluta* und

9 J. Duns Scotus, Ord. I, d. 44, q. un., n. 8: ed. Vat., Bd. 6, 366.

10 Vgl. u. a. W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*.

11 Man halte sich das, was F. Heer als mittelalterlichen Säkularisationsschub genannt hat, vor Augen: Pilosophische Theologie im Umbruch, Bd. II/1, 395ff.

12 Vgl. W. D. McCready, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*; J. Miethke, *Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*; E. Randi, *La Vergine e il papa. Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel xiv secolo*.

ordinata ist nicht nur auf Gott, auf den Souverän (Papst oder Fürsten), sondern sogar »auf jeden frei Handelnden« beziehbar.[13] Damit ist, grammatisch gesprochen, der Positiv zur Steigerungsstufe des Superlativs (der höchstdenkbaren Handlungsfreiheit) ausdrücklich benannt. Wir werden also gut tun, unsere Unterscheidung nicht bloß für ein abstraktes Produkt akademischer Verstiegenheit zu halten, und sollten weiter dem Sitz in unserem Leben auf der Spur bleiben.

Manchen Menschen sagt man hinter ihrem Rücken nach, sie seien zu allem fähig, ja imstande, alles zu tun. Der pejorative Unterton ist unüberhörbar. Man zweifelt hierbei nicht an ihren Fähigkeiten, ihrer Wahl- und Entscheidungsfreiheit, befürchtet jedoch, ihr Handeln könnte der Weise, wie sie sich selbst gewöhnlich geben, widersprechen. Zu-allem-fähig-Sein kann Anderen nachgesagt werden, aber insgeheim auch die eigene Wunschfantasie sein und akademisch zur Formel für absolute Souveränität, höchste Herrschergewalt in letzter Unabhängigkeit werden.

Die bewunderte Unabhängigkeit höchstdenkbarer Souveränität bedeutet, konsequent zu Ende gedacht, absolute Willkür. Dringt sie in die Sphäre Gottes ein, so wird der schon als brüchig (›kontingent‹) ausgelegte und so bereits unterminierte Erfahrungsboden erschüttert. *Potentia ordinata* ist ja nur das, was Gott faktisch verwirklicht und statisch festgelegt hat, ohne Rücksicht auf die *potentia absoluta*. Offen bleibt gegenüber der *potentia ordinata* dann das Feld unverwirklichter Möglichkeiten: bislang unmöglicher Gegenmöglichkeiten. Hypothetischen Vorstellungen, die Verunsicherungen, grauenhafte Befürchtungen und existenziell tief greifende Ängste ausdrücken, sind damit Tür und Tor geöffnet. Aus ihrem Arsenal sei an einige erinnert.[14] So begeht Gott kein Unrecht, wenn er jemanden, der ihn geliebt und Gutes getan hat, vernichtet oder ewig bestraft, und umgekehrt ebenso wenig, wenn er den unsittlich Handelnden ewig belohnt. – Da Gott niemandes Schuldner ist, kann er jemanden, ohne deshalb ungerecht zu sein, hassen. – Aus demselben Grund kann Gott einen Großteil des Menschengeschlechts vom Heil ausschließen (doppelte Prädestination genannt). – Ja die ganze sittliche Ordnung könnte zu einer widerspruchsfreien, stimmigen Ordnung der Immoralität umgekehrt werden. (Es scheint manchmal, dass wir hienieden solches ohnedies kennen.) – Jesus hätte, als er Zachäus begegnete und mit ihm nach Hause ging, seinen Besitz wegnehmen und mit seiner Ehefrau schlafen können, und zwar ohne Diebstahl und Ehebruch

13 Duns Scotus, Ord. I, d. 1, q. un., nr. 3: ed. Vat., Bd. 6, 363–369, hier 364: *non tantum in Deo, sed in omni agente libero*.

14 Nachweise bei T. Kobusch, *Analogie im Reich der Freiheit?*, 255 ff.

zu begehen, da er als göttlicher Gesetzgeber über dem Gesetz steht (ein Stoff nach der Art heutiger Jesusromane).

Die der theologischen Willensmetaphysik eigene Perversionsformel lautet: Wenn und weil Gott es will, ist es gerecht und gut, und nicht umgekehrt entspricht das Wollen dem Gott eigenen Gutsein, in dem er sich in Schöpfungs- und Heilsgnade selbst mitteilt und als der Verborgenbleibende offenbart. Auch wenn gegenüber dem Vorwurf, Gottes Freiheit werde als Willkür konzipiert, auf Widerspruchsfreiheit gepocht wird, muss bedacht werden, dass willkürliches Handeln überhaupt erst unter sorgfältiger Beachtung der Widerspruchsfreiheit und der beschränkten Erwartung eines partiellen Gutes möglich ist, ohne die beispielsweise niemand erfolgreich täuschen oder lügen kann. Widerspruchsfreiheit ist mit Willkür durchaus vereinbar: »Rationalität ergibt noch keine Sittlichkeit. Sie kann vielmehr als solche auch in den Diensten des Unsittlichen stehen. Der Teufel, der den Satz des Widerspruchs beachtet, wird dadurch noch nicht zum Engel.«[15] Die Panik vor einem für Menschen undurchschaubaren Willkürgott und den Qualen, die er einem bereiten kann, provozierte eine Gegenbewegung.

Bemerkenswert ist, wie ernst *Descartes* diesen theologischen Absolutismus genommen hat, dessen Herausforderung und Abwehr[16] sich in der Neuzeit fortgesetzt hat. Vermutlich war es der Dominikaner und spätere Kardinal *Pierre d'Ailly* (1350–1420),[17] dem *Descartes* nicht abnehmen wollte, einen Gott anzunehmen, der den Menschen täuschen und belügen kann, ohne deswegen damit ungerecht, ungeordnet und böse zu handeln, weil er ja nur will, dass der Mensch dadurch einen Irrtum akzeptiert. Ein solcher ungöttlicher Gott, der in seiner *potentia absoluta* zu allem imstande ist, kann nicht gut sein und untergräbt als höchstmächtiger übler Genius und Täuscher existenziell das Daseinsganze, da er uns an allem zweifeln lässt.[18] Unter den neuzeitlichen Kritikpunkten an einem Willkürgott sei noch ein Argument *Hegels* hervorgehoben. Er dekonstruiert Willkür (als die Fähigkeit, sich zu diesem oder jenem völlig beliebig *selbst bestimmen* zu können) u. a. auch moralisch, denn selbst

15 A. a. O., 253.

16 Man denke nur an die Abwehr des theologischen Absolutismus im Nominalismus durch die Erneuerung des stoischen Notwendigkeitsgedankens bei Spinoza und dessen Wirkungsgeschichte im nachfolgenden Spinozismus und Hegelianismus; zu Spinoza vgl. M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, VII, 38, 52 f., 108, 111, 139.

17 Vgl. zur Einführung in diese Denkart T. Kobusch, *Das Verborgene und das Erscheinende. Grundlinien der Philosophie des Petrus Aureoli*; ders., *Analogie im Reich der Freiheit?*, 256; T. Marschler, *Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit Gottes.*

18 Vgl. ebd. und R. Descartes, *Meditationen*, I 10 u. 12, 61–67.

wenn der solcherart freie Wille »sich für das dem Inhalt nach Wahre und Rechte entscheidet, ist [der Wille] doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet, daß, wenn es ihm so beliebt, er sich auch für anderes hätte entscheiden können«.[19] Damit ist ein wichtiger Beweggrund benannt, von dem sich ein absolutistischer Willkürgott allzu menschlich bestimmen lässt.[20]

Einem Neuaufbruch nominalistisch-absolutistischer Mentalität, sofern sie einen *ganz anderen Gott* von bedrohlicher Majestät verkündet, sind wir schon bei *Karl Barth* begegnet.[21] Sie kulminiert beim frühen Barth in der ›dialektischen‹ Gerichtstheologie der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars.[22] In der »*kritischen Negation*«, im Nein seines Gerichtszornes über die sündige Menschenwelt (einschließlich aller Religion) vernehmen wir das Ja seines gnädigen Erbarmens, dass Gott den Menschen zu sich ›aufhebt‹, in Beziehung bringt. Ja, Gott ist »als das Nicht-sein aller Dinge ihr wahres Sein«.[23] Gott ist »weder Naturkraft [...], sondern die Krisis [das Gericht] aller Kräfte, das ganz andere, an dem gemessen sie etwas sind und nichts, nichts und etwas, [...] ihr sie alle aufhebender Ursprung und sie alle begründendes Ziel«.[24]

19 Hegel, WA, Bd. 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 145, 286.

20 Für das Verstehen hilfreich wäre hier die Kenntnis des psychologischen Motivzusammenhanges frustrierender Abhängigkeit. Schon M. Balint, *Die Urformen der Liebe*, 138 f., 147, erkannte, dass kindliche Allmachtsfantasien die verzweifelte Antwort auf frustrierende Abhängigkeit sein können. Sie gehören, anders als Freud annahm, nicht ursprünglich zum intellektuellen Erwachen frühkindlicher Hilflosigkeit, sondern werden als Reaktion auf Phänomene wie belastende Enttäuschungen, Gewalteinwirkung, Ohnmacht und Wehrlosigkeit verständlich. Der Sitz eines deformierten Allmachtsgedankens im Leben wäre demnach die Erfahrung einer beliebig handelnden Übermacht (Eltern, Obrigkeit), der man in totaler Ohnmacht ausgeliefert ist. Zwischen einer solchen pejorativen Kontingenzerfahrung und dem uns daraufhin möglichen Böse-sein-Können auf sich und Andere bzw. der Interpretation von jemandem als *par excellence* Bösem besteht ein Zusammenhang, der möglich ist, weil in besonderen Stimmungslagen das eigene Existieren für ein entsprechendes Erscheinen-Können Anderer offen sein kann. Doch auch eine andere Antwort auf frustrane und katastrophale Welteinbrüche wäre möglich und scheint taktisch angesichts absoluter Übermacht sogar ratsam, nämlich Kapitulation, bedingungslose Unterwerfung und blinder Gehorsam dem gegenüber, der selbst unangreifbar die eigene Existenz in Widersprüche ›dialektisch‹ verstricken kann. Dem wäre hier psycho- und soziografisch bei den nominalistischen Denkern und Ordensmitgliedern nachzugehen, wobei auch die religiöse und kirchenpolitische Situation der ersten Säkularisationswelle im Spätmittelalter nicht unberücksichtigt bleiben darf. Vgl. nochmals die nach F. Heer im Hochmittelalter beginnende erste Säkularisationswelle: 2. Hauptteil, 1. Kap., 4, 395ff.

21 Den Ausdruck »das Ganz Andere« haben K. Barth und die *Dialektische Theologie* vermutlich von R. Otto, *Das Heilige*, 28–37, übernommen, der damit das Gefühl des schauervollen und übermächtigen Mysteriums bzw. des religiös Mysteriösen, Fremden und Befremdenden bezeichnet hat, »das nicht hineingehört in den Kreis unserer Wirklichkeit« (33).

22 K. Barth, *Der Römerbrief* (1922).

23 A. a. O., 52.

24 A. a. O., 59.

Bedenkenswert ist demgegenüber die kritische Stellungnahme des mittleren *Karl Barth* zur Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* in seiner »Kirchlichen Dogmatik«.[25] Sie heißt einerseits die Unterscheidung als Erinnerung an Gottes Allmacht als »freie Macht« gut, lehnt sie aber entschieden im Sinne einer *potentia extraordinaria* (Willkürmacht) als »unerträglich geworden« ab. Er versteht die *potentia ordinaria* zur Gänze aus der freien Macht Gottes, zu der auch seine »*Wunder*macht« gehört, die eben nicht eine Störung der göttlichen Ordnung und damit eine Durchkreuzung der bisherigen *potentia ordinaria* ist, sondern »deren Wirklichkeit als die Ordnung in und über Allem, sofern eben in ihr Gott als der Ordnende offenbar wird«.[26] Gottes sich offenbarende Allmacht ist vielmehr gerade als *potestas ordinata* »endgültig und verbindlich sichtbar geworden«, und zwar so, »daß es uns nicht mehr frei steht, sondern verboten ist«, mit einer anderen als der schon sichtbar gewordenen göttlichen Allmacht zu rechnen, wohl aber mit einer reicheren und größeren.[27]

Barth bleibt hier dem offenbarungstheologischen Axiom treu, dass Gott nur aus seiner Offenheit und Selbstoffenbarung erkannt werden kann.[28] Da Barth aber bevorzugt aus der Begegnung mit der biblisch bezeugten Offenbarung schöpft, findet sich, soweit ich sehe, nirgends in seinem Denken der Rückgang auf ein eigenständiges Verstehen jener unergründlichen ›Macht‹, die wir Gott nennen, das aus ursprünglich verstandener Erfahrung des eigenen und welthaften Ermächtigtwerdens zum Sein schöpft, das sich aus dem Freigegebenwerden zur Freiheit des Selbstseins versteht. Vielmehr wird Gott als das seiendste Seiende nur als der über- und allmächtige Andere zum total abhängigen und fremdbestimmten Menschen letztlich ontotheologisch vorgestellt. Wenn es nun – und das gilt für jeden theologischen Absolutismus – für den modernen Menschen heißt, dass er aufgrund einer neu erwachten strukturellen Mündigkeit in globaler Weltverantwortung die sittliche Aufgabe der Bewährung der ohnedies prekären Freiheit in Kreativität und personaler Mitverantwortung des Sorgetragens füreinander zu übernehmen hat, so ist die atheistische Kollision mit diesem Offenbarungspositivismus und absolutistischen Theismus vorprogrammiert, der fraglos die problematischen Voraussetzungen mit dem postulatorischen Atheismus teilt.

---

25 K. Barth, KD, II/1, 606–611.
26 A. a. O., 607.
27 A. a. O., 610.
28 Siehe dazu und zum Folgenden *Philosophische Theologie im Umbruch*, II/1, 131–136.

5.1.2 *Das Nicht-Anderssein Gottes*

Romano Guardini hat lange vor *Sartre* (zuerst 1937) mehrfach versucht, die spirituelle Not und die ihr entsprechende innere Logik des postulatorischen Atheismus herauszuarbeiten,[29] welche auch in den vorangehenden Kapiteln über *Feuerbach*, *Marx* und *Sartre* ausführlich zur Sprache gekommen ist. Guardini hält den Widerstreit zwischen einer verletzlichen, nach Freiheit und Würde dürstenden Existenz und dem übermächtigen Anderen, dessen Zudringlichkeit einen aus der Würde und dem eigenen lebendigen Sein hinausdrängt, für eine Halbrichtigkeit, die verkennt, dass »Gott nicht ›der Andere‹, sondern Gott ist«, und zwar der überhaupt nicht in einem gemeinsamen Bereich Andere.[30] Ein kurzer Rückblick auf Guardinis Ansatz kann hier hilfreich sein, weil er den Gedanken des Nicht-der-Andere-Seins Gottes nicht nur der Vergessenheit entrissen, sondern ihn anhand unterschiedlicher Erfahrungen des Erblicktwerdens durch Gott veranschaulicht hat. Guardinis Gedanke soll hier aufgenommen und skizzenhaft weitergeführt werden.

Wenn Gott überall ist und durchblickt, wenn niemand sich vor ihm verbergen kann, wenn er nicht nur (wie unsereins) das Offenbare, sondern auch das Verborgene sieht – die Pläne, Absichten, Gesinnungen –, dann ist unter diesem restlosen Gesehenwerden eine menschliche Existenz unerträglich und überhaupt unmöglich. Nicht nur weil er meine bösen Taten oder beschämenden Gedanken, sondern weil er meine noch zarten Keime innersten Werdens bloßstellt. Aber darüber hinaus wäre auch ein menschliches Existieren unmöglich, weil ich mich als Selbstzweck und Freiheit verleugnen und mich infolgedessen zum Mittel, zum ›Werkzeug‹ der Durchsetzung seiner Pläne oder zum Moment der Selbstverwirklichung der absoluten Idee herabsetzen lassen müsste. Auch wenn einem ›göttlichen‹ Werkzeug noch so viel Eigensein verliehen wird – gleich der einer Maschine abverlangten Funktionstüchtigkeit –, verlangt der so definierte Theismus von mir den Vollzug sittlicher Unredlichkeit. In diesem Konfliktfall kann ich Gott gegenüber auszuweichen versuchen, indem ich den fremden Blick meide und mich wehre. Ich kann praktisch so tun, als wäre der Blickende nicht, oder den Mut aufbringen, ihn zu ›töten‹ und theoretisch zu leugnen. Offenkundig ›stirbt‹ dann dieser Gott als eine die Kulturmoral tragende Geschichtsmacht: Dann erlischt die Angst vor der grauenerregenden Übermacht (*mysterium tremendum*) ebenso wie das Bedürfnis nach totaler Abhängig-

---

29 Vgl. hierzu R. Guardini, *Gottes Wissen (Ps. 138)*; ders., *Welt und Person*, 36–44: Gott und »der Andere«, 36–44; ders., *Gläubiges Dasein*, 35–79; ders., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, 6. Kap. »Gottlosigkeit«, 183–261.

30 R. Guardini, *Welt und Person*, 40.

keit, deren Aussicht auf eine gewisse Entlastung vom Selbstsein zum Preis der Entwürdigung bezahlt werden muss. Der Einwand, Gott sei doch der Liebende, führt nicht aus dieser Schwierigkeit heraus, im Gegenteil, die Unerträglichkeit des Gegenwärtig-Anderen macht alles noch schlimmer. »Denn daß er liebt, würde seinem Dasein die lebendigste Nähe geben; daß er aber der Andere ist, würde die Liebe zu etwas Entwürdigendem machen«, weil sie als absolute Liebe inkommensurabel ist und einen aus dem eigenen Sein hinauswirft.[31]

Guardini hat schon damals erkannt, dass man den »Abfall« des andersdenkenden postulatorischen Atheisten vom Glauben an Gott nicht mit dem theistischen Vorurteil als Unmoral abtun kann, er »sei ungehorsam; [denn] damit wäre der Sachverhalt nicht aufgearbeitet, sondern nur zum Schweigen gebracht«.[32] Man kommt nur weiter, wenn man als erlebenden Menschen nicht den einfachhin stolzen und ungehorsamen, sondern den auch gutmeinenden, leidenden, verstrickten des durchschnittlichen Daseins einsetzt. »Wogegen wehrt sich dieser Mensch, wenn er nicht von Gott gesehen sein will? Gegen den Anderen, den *héteros*. Er will nicht heteronom sein – und damit hat er ebenso Recht, wie er Unrecht hat, wenn er [absolut] autonom werden will. Im Verhältnis zu Gott ist die Heteronomie genau so falsch wie die [absolut verstandene] Autonomie. Mein Selbst kann nicht unter der Gewalt des Anderen stehen, auch nicht, wenn dieser Andere Gott ist. Ja dann erst recht und eigentlich nicht.«[33] Die ontische (innerweltliche) Kategorie des Andersseins kann nicht auf Gott angewendet werden, weil Gott und Geschöpf nicht auf gleicher Ebene zu denken sind. Auf gleicher Ebene gedacht (*ens infinitum/ens finitum*) ver-

31 A. a. O., 39.

32 Guardini war der Meinung, dass der Gedanke und das Empfinden von Gott als dem übermächtigen Anderen einen Irrtum des Denkens und einen Fehlgang des Gefühls bedeute – »dahinein hat sich aber die wirkliche Empörung gegen Gott verkleidet, um dann als berechtigte Notwehr erscheinen zu können. Ebendadurch, daß der Mensch Gott in die Rolle des Anderen stellte, hat sich die Auflehnung vollzogen.« Er spricht von »Abfall«, »Ungehorsam« und stolzer »Auflehnung« gegen Gott oder vom Autonomiewillen des Menschen, der sich nicht aus der Hand des Schöpfers entgegennehmen will. Man gewinnt den Eindruck, dass er damit (zitiert werden Nietzsche und *Kirilloff* in *Dostojewskijs Dämonen*) den Menschen, der einen Atheismus vertritt, moralisch disqualifiziert. Er unterscheidet noch nicht klar zwischen dem theoretischen und dem moralisch vollzogenen Atheismus (d. h. dem praktisch-existenziellen Unglauben als einer Möglichkeit des verbal an Gott Glaubenden). Dennoch scheint die Möglichkeit, dass jemand schuldlos auf einen entstellten Theismus mit Atheismus kritisch reagiert, in einer Fußnote (*Welt und Person*, 43, Anm. 7) aufzutauchen: »Nicht von ungefähr und nicht nur aus bösem Willen erheben sich Gestalten wie die Nietzsches. Sie bilden eine Antwort auf große Versäumnisse«. Guardinis Verdienst liegt darin, dass er wie kaum ein anderer diese Entstellungen der Schöpfungstheologie durchschaute und ihre Spiritualität abklärte.

33 R. Guardini, *Welt und Person*, 37 f.

fällt das Geschöpf zwangsläufig der Abhängigkeit, Unselbstständigkeit und Fremdbestimmung durch Gott.

Gott stellt im Schaffen nicht ein endliches Wesen neben sich, etwa so oder ähnlich, wie die Gebärende das neue, selbstständig werdende Menschenwesen aus sich heraus ins Dasein stellt, weil er der den Gegensatz von Identität und Anderssein transzendierende Urgrund ist, der das Sein beider Wesen gewährt. Der Gebrauch des Begriffs des Anderen für Gott bewahrt zwar nach Guardini vor falscher Identifizierung mit Gott, sei also im Hinblick auf die wohlverstandene Sachintention unentbehrlich, genau genommen aber uneigentlich. »Der Begriff der Schöpferschaft, der das Verhältnis Gottes zum Menschen ausdrückt, sagt ein Doppeltes aus: Einmal, daß der Mensch wirklich in eigenes Sein gestellt ist; dann aber und zugleich, daß Gott kein Anderer neben ihm ist, sondern die schlechthinnige Quelle seines Seins ist und ihm näher, als er sich selbst.«[34]

Zu bedenken wäre, dass Guardinis phänomenologische Lebensphilosophie (als »Philosophie des Lebendig-Konkreten«[35]) dem scotistischen Vorgehen, durch einen abstrakten Begriff des Seienden Gott und die Geschöpfe zu nivellieren, diametral entgegengesetzt ist. Geht *Duns Scotus* davon aus, dass die bloße Annahme einer Analogie zwischen Gott und Geschöpfen stillschweigend eine Gemeinsamkeit und Eindeutigkeit (Univozität) der Begriffe des Seienden von Gott und den Geschöpfen impliziert, um eine letzte Bedeutungsverschiedenheit bei Wortgleichheit (Äquivokation) zu vermeiden, so wird dieses scotistische Standardargument nur verständlich, wenn die Nivellierung von Gott und Geschöpf bereits die fraglose Voraussetzung bildet, die Duns Scotus aus vorangehenden Analogiebestimmungen mitübernommen (oder in sie hineingelesen?) hat. Vorausgesetzt ist aber auch, dass eine Analogie der Bedeutungen von Begriffen die Seinsanalogie, das analoge Sichereignen des Seins selbst und die entsprechenden Aussageweisen, verstellt hat. Der existenzielle Weg der Erfahrung unseres (leibhaftigen!) Sichverhaltens aus dem eigenen Sein zum eigenen Sein, das uns ereignishaft (analog) zukommt und daher von einem Urheber des Seins des Seienden nur ›analog‹ reden lässt, wurde spekulativ übersprungen.

Im Gegenzug zur Einebnung von Gott und Geschöpf auf das Niveau der Seiendheit des Seienden hat Guardini offensichtlich den von *Nikolaus von Kues* durchdachten Gottesnamen des »Nichtanderen«[36] auf seine Weise aufgegriffen und

34 A. a. O., 41.
35 Untertitel seines philosophisch-phänomenologischen Hauptwerks *Der Gegensatz*.
36 Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 443–565: *De non-aliud/Das Nichtandere* (1462/63), vgl. auch G. Schneider, *Gott – das Nichtandere*; P. Bolberitz, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk: »De non aliud«*.

verlebendigt. *Nikolaus von Kues*' Erneuerung der *negativen Theologie* des (christlichen) Neuplatonismus und sein Näherungswissen (*coniectura*) im Vollzugsereignis der Analogie (der je immer größeren Unähnlichkeit im Erfassen des bleibend Unfassbaren, also im Wissen des Nichtwissens) kann hier als Gegenbewegung gegenüber dem Verfall negativer Theologie und der bereits mächtigen Transzendentalontologie des Scotismus verstanden werden.[37] So sehr bei *Nikolaus von Kues* Gott und Mensch eine Analogie im Schöpfertum verbindet, welches Gott auf unendliche und dem Menschen auf endliche Weise eignet, so sehr betont er andererseits die Disproportionalität und Unvergleichbarkeit zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Geschöpf. Genau dieser Unvergleichbarkeit möchte der Gottesname des »Nicht-Anderen« (*non-aliud*)[38] für das »übersubstantielle« Eine entsprechen,[39] der uns hier interessiert, weil in ihm das Sachmotiv Guardinis im Hinblick auf die kategoriale Ontologie angesprochen wird.

Zu jedem Seienden gehört für *Nikolaus von Kues* die Identität mit sich selbst, die Nichtandersheit ist, sowie das korrelative Einssein mit Anderem. Seiendes ist immer schon im Sinne der Transzendentalienlehre ein *aliud*, ein Anderes, oder ein *aliquid*, ein Etwas, das unter den Anderen ein jeweils Anderes oder ein Entgegengesetztes ist (*aliud quid*). Damit ist der Horizont der Erkenntnis dessen, was uns darüber hinaus als Übererkennbares anspricht und sich offenbart, erreicht. Was immer als Seiendes im Vollsinn des Etwas und als (jeweils) Anderes (*aliquid*) erkannt wird, kann nicht Gott sein, es ist zwar als Anderes es selbst, aber nicht alles (vollkommene Seinsfülle). Dagegen ist der Ursprung und Urgrund (*principium*) der Welt und der Vielheit der Seienden nichts von dem aus ihm Hervorgegangenen (*principiatorum*), sondern das Nicht-Seiende ist der Ursprung des Seienden.[40] Das seiende Etwas, das es selbst und nicht ein Anderes und auch kein Anderes gegenüber irgendeinem Anderen ist, ist aber *durch* jenes Nicht-Andere. Dieses ist das Nicht-Andere zu nichts und zu keinem Seienden, denn zu ihm, dem Ursprung und Anfang, gibt es keinen Gegensatz, eben kein Anderes. Es ist als Selberanwesendes (als letzter Formgrund aller Seien-

---

37 Vgl. dazu auch H. G. Senger, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden.*

38 Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 443–565: *De non-aliud/Das Nichtandere*, 443. Gott ist bei noch so großer Ähnlichkeit zu Seiendem (der *im höchsten Maß* Seiende und so über allem Seienden stehend) und ineins damit der gegenüber allem Seienden je immer mehr Unähnliche (der *am wenigsten* Seiende oder der vor und über allem Seienden einfachhin Nicht-Seiende); vgl. zum Folgenden auch J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, besonders Kap. 5: »Das ›Nichtandere‹ als Begriff des Absoluten«, 59–68.

39 Nikolaus von Kues, a. a. O., 456: […] *idem est ipsum esse substantiam supersubstantialem, et substantiam non-substantialem, et substantiam ante substantiam.*

40 Vgl. Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 211–265: *De principio*, 253.

den) »alles in allem«, was es hervorbringt, und es ist als grundgebendes Nicht-Anderes kein seiendes Anderes, »nichts von allem« jeweils Anderen zu Anderen.

Gott ist der Nicht-Andere zu nennen, weil er überhaupt kein Wesen neben anderen, auch und gerade nicht das relative, kontrakte, im höchsten Maß Andere (*maximum ens*) sein kann und weil er darüber hinaus der absolut Größte (*maximum absolutum*) ist, in dem alles überbegriffliche Überfülle (*abundantia*) ist, sodass das Größte mit dem Kleinsten koinzidiert.[41] Er wäre sonst der Nachbar *im Sein* selbst, der mich erdrückt oder im Bild des Cusaners jenes Andere, das wir »übersehen, wenn wir in der Eile unserer Jagd [nach Weisheit] am Gesuchten vorbeilaufen«[42] – also keinerlei ontotheologische Idealbildung im Superlativ, vielmehr ist er »weder nichts noch ist er nicht, noch ist er und ist er nicht, sondern er ist die Quelle und der Ursprung aller Gründe des Seins und Nicht-seins«.[43]

Zum Verständnis des nichtidealisierten Nicht-Anderen ist es in diesem Zusammenhang wichtig, wie aufgrund unserer Selbsterfahrung von so etwas wie seinem ›Anwesen‹ oder ›Mitanwesen‹ in allem Seienden gesprochen werden kann. Wir gewahren hinsichtlich unseres Seins und unserer Zeit, über die wir verfügen, dass wir uns aus einem Zustrom des Seins als Seiende ständig und relativ neu gegeben sind und im Eröffnetwerden eines Raums des möglichen Selbstverhältnisses uns zu uns selbst zu verhalten freigegeben sind. Im Mitvollzug dieses Sich-Gegebenwerdens eröffnet das Geben ein Woher des Gewährens und ein Woraus ›es gibt‹ und ermöglicht (wie eine Einladung), dass wir auf das Währen dieses Gebens in seiner Gegenrichtung eingehen. Dürfen wir uns so auf das Woher seiner Herkunft einlassen, begegnen wir gerade nicht Gott als einem uns erblickenden *Anderen*, sondern einem Ursprung und Anfang dieses Gebens, der nicht vorschnell univok oder analog von Seiendem her (und sei es auch als ein ganz anderes Seiendes) vorzustellen ist. Guardini hat hier mit dem Nicht-der-Andere-sein Gottes auf das Vorwalten einer eigentümlichen Art von, ich möchte hier sagen, ›Diskretion‹[44] aufmerksam gemacht, die

---

41 Vgl. Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 1, 191–297: *De docta ignorantia*, I, c. 2.

42 Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 443–565: *De non-aliud*, 447.

43 Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 1, 299–309: *De Deo abscondito/Der verborgene Gott*, 306 f.: *Non est nihil, neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi.*

44 Diskretion meint hier nicht vornehme Geheimhaltung von etwas und die damit verbundene Verschwiegenheit und Vertraulichkeit, sondern eine in allem waltende Zurückhaltung, die Abstand hält, um einen Freiraum zur Annäherung zu schaffen, und infolgedessen auch mit Unvertrautem vertraut macht. Vgl. dazu H. André, *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung*; J. B. Brantschen, *Gott ist größer als unser Herz*, 21: »Wahre Liebe ist diskret, wahre Liebe respektiert die Freiheit des andern […] Weil Gott unendliche Liebe ist, ist Gott unendlich diskret.« Seine diskrete Liebe lässt sich in »diskreten Zeichen«, die zugleich »Wort und Schweigen, Anruf und Warten: geduldige Ungeduld« sind, vernehmen.

sich dann vom für uns bleibend ›Unfassbaren‹ her in höchster Weise zeigt, wenn »Gott die Freiheit des Menschen will – bis zu jener letzten Konsequenz, welche in der Fähigkeit besteht, sich wider Seinen Willen zu entscheiden«.[45] Diese Diskretion als *Unaufdringlichkeit* kann so weit gehen, dass Gott ohnmächtig, schwach und unfähig erscheint, sich durchzusetzen, ja dass die Übel der Welt zum Hauptargument für die Behauptung seiner Nichtexistenz aufrücken.

Im Gegensatz zu den extremen Erfahrungen völliger Abwesenheit oder erdrückenden Andersseins Gottes wäre nach Guardini zu bedenken: Will Gott in der unabsehbaren Größe der Welt die Freiheit, so enthüllt uns »sein Wollen einen ganz neuen Charakter: den der Großmut. Wenn jemand etwas Riesiges organisiert, es aber ganz in seiner Macht behält, dann ist das wohl von großen Maßen, aber durch Zwang gesichert, stumm und gebunden. Gott hingegen schafft und stellt das Geschaffene in eigenen Stand. Er verwirklicht und übergibt das Verwirklichte ihm selbst. Er entläßt es in eigenen Schritt und eigenes Verfügen. Das ist mehr als nur Stärke; das ist Vornehmheit. Vornehm sein heißt, nicht zwingen, sondern vertrauen. Vertrauen auf das, was nicht gebunden werden kann, nämlich die Freiheit. So ist diese Vornehmheit auch Kühnheit, denn Gott wagt dabei […] Sein Werk, die Welt. […] Hier ahnen wir wohl etwas davon, wie Gott ist. Wir sehen in ihm immer nur den Allmächtigen und Allwissenden, den Allkönnenden und Alles Durchherrschenden – darüber vergessen wir aber den Großmütigen, Vornehmen und Vertrauenden; Jenen, der sein vielgeliebtes Werk der Freiheit dem Menschen in die Hand gibt.«[46]

Guardinis Gottesrede setzt hier freilich voraus, dass wir aus einer ursprünglichen gesamtmenschlichen Erfahrung, deren Wesen nachvollziehbar zu erhellen ist, um Gott und seine Anwesenheit wissen und nicht einer imaginierten Überperson erwünschte ›geistige‹ Eigenschaften andichten. Auch wäre hier die besondere Weise der *Diskretion*, der *unaufdringlich verschwiegenen Rücksichtnahme im freigebenden Gewähren* des Seins, zu klären und abzuheben von einer menschlichen Diskretion mit der Bedeutung des ›Sichentziehens‹ und ›Sichzurückhaltens‹, das nur auf Abstand aus ist, nur fernhält, Nähe versagt oder dem Schlagabtausch ausweicht. Dabei sei nicht übersehen, dass unser ganzes Dasein von einem ›Entzug‹ durchwaltet wird, der nicht wegnimmt, sondern gibt. Indem er uns nach sich zieht, sind wir am Zug. Alles Zukünftigsein entzieht sich uns, indem es uns stets in die Ferne und aus ihr in neue Anwesenheit (Nähe) führt.

---

45 R. Guardini, *Gläubiges Dasein*, 59.
46 A. a. O., 60.

Insofern menschliche Freiheit sich in ihrem konkreten Gegebensein einem Geben verdankt, kann dieses Geben unserem Zugriff entzogen erscheinen – und so mag die Rede vom *Sichentziehen* dessen, was eigentlich und im Grunde *zu sein* freigibt, berechtigt erscheinen. Das Sichentziehen als ständiges Abwesen der Anwesenheit Gottes ist eine Erscheinung einzigartiger und unvergleichlicher ›Diskretion‹ im Sinne von Unaufdringlichkeit, und zwar im Rahmen der Indiskretion, des Mangels an Zurückhaltung dessen, der die Spur(en) Gottes aufnehmen und ›verfolgen‹ will. Wollte man übrigens Gott aus seinen Spuren erkennen und ihm dadurch näher kommen können, so müsste man schon wissen, woher sie *als* Spuren und als *seine* Spuren kenntlich sind. Wird nicht Gott auf der Jagd nach seinen Spuren immer noch als ein Anderer zu allem Anderen vorgestellt?

Nach dem Gesagten kann man nicht recht sagen, Gott *beschränke* seine absolute, alles bestimmende Allmacht (im Sinne einer *potentia ordinata*), *er halte* seine ›kompakte‹ Macht, die wir ihm gemäß unseren Allmachtsfantasien beilegen, *zurück*, er entsage ihr oder er halte schonend seine ungeheuerliche Übermacht zurück, damit unsere kleine Macht die Hände freibekomme. Woher könnte man behaupten, er müsste sich von etwas abhalten, an etwas hindern oder zu etwas zwingen, was er im Grunde gar nicht wollte, oder er verzichte auf Möglichkeiten, sich zu beteiligen, oder gar, er weigere sich, etwas zu tun? Wohl nur, wenn wir, benommen von den alltäglich bekannten Phänomenen eines Widerstreits im Wollen, den Ursprung als den ganz Anderen auf unsere Ebene herabziehen. Durch eine ursprüngliche Erfahrung des Seins ist diese Rede jedenfalls nicht gedeckt.

Zu vermeiden ist, das ursprüngliche Geben der Gabe des Seins einem Geber-Subjekt zuzuschreiben, das man in Analogie zu einem höchsten sich gegebenen Seienden vorstellt – das also eine ontotheologische Idealbildung und Erschleichung darstellt. Vielmehr manifestiert das abgründige Geschehen des Sich-Gebens des Seins, dass es sich durch und durch einem es tragenden Gegebensein verdankt, dessen Ursprung in verschwiegener *Unaufdringlichkeit* (eben ›diskret‹) mitanwesend ist. Es kann einem so vorkommen, als wäre da überhaupt ›nichts‹, d. h. in einem sprachlogischen Sinn ›kein Etwas‹. Doch enthüllt sich dieses ›Nichts‹ als positives Phänomen: die Phänomenalität des Entzugs. Man könnte vom diskreten Geheimnis der Macht zu frei gewählter Ohnmacht reden. Einzig aus diesem unscheinbaren Ins-Sein-Geben und nicht aus dem bloßen Sich-Geben der Gabe wäre dann die indirekte (weil substantivierende) Rede von Gott und seiner Allmacht und Allwissenheit gerechtfertigt. Den Gabecharakter des Seins des Seienden zu verdeutlichen und vor Verfälschung zu hüten, wäre dann eine Hauptaufgabe Philosophischer Theologie. Dann könnte auch klar werden, dass wir nicht im Offenen unserer Welt zu sein

haben, in die ein Gott gelegentlich hereinblickt und seinen Blick spürbar auf uns heftet (uns zum Gegenstand macht), sondern dass uns Sein zukommt – in seinem Blicken –, und zwar aus dem Unergründlichen, und dass wir erblickt werden, besagt dann in gewisser Weise dasselbe.

Einen Wink, der in diese Richtung geht, finde ich in *Heideggers* Auslegung des griechischen Götterwesens,[47] von der offenbleiben kann, wie weit dies (›griechisch‹ verstanden) zutrifft: Heidegger unterscheidet *begegnenden* und *erfassenden* Blick und sucht den Vorrang des begegnenden Blicks vor dem erfassenden Blick und erst recht vor dem handelnden Blick, der erobert und überfällt und den er für den Blick des modernen Subjekts hält, darzutun. Was wir beim erfassenden »Er-blicken« auf uns zukommen lassen und ins Wesen zu heben vermögen, d. h. er-blicken, ist der »begegnende«, der »erscheinende Blick«. Der Mensch antwortet auf den ihn ansprechenden *Anblick*, vor allem auf das Blicken als Weise, in der uns jemand, ein Mensch (und nicht ein Blick!), begegnet. Indem er uns anblickt, gibt er sich selbst dar, lässt er sein Wesen aufgehen, ermöglicht dieses Blicken erst seine Anwesenheit im Licht des Sichentbergens. Der »entbergende Blick« birgt und verbirgt (sofern er etwas zu verbergen oder zu entbergen hat) zugleich Unentborgenes. Er wird – und wie sollte es bei Heidegger auch anders sein – aus dem verbalen Wesen des Aufgangs ins Unverborgene, der ἀλήθεια, gedacht. Dass zur vollen Wahrheit alle transzendentalen Eigentümlichkeiten des Seins mitgedacht werden müssten, sei hier nur am Rande vermerkt.

Die Frage ist nun, wie sich der uns anblickende Blick ursprünglich zu erfahren gibt, wenn wir sich entbergendes Seiendes aus einem anfänglichen Einvernehmen mit dem Sein ›vernehmen‹. Die Dinge sind blicklos und kommen für uns im Unverborgenen einfach so vor. Tiere dagegen sehen uns an; sie blicken uns aber nicht wie begegnende Menschen an. Deren uns ansprechender Blick ist »ein Sichentbergen des Seins«, das »ein Aufgehen seiner selbst in ein ihm entborgenes Seiendes« mitbringt.[48] Was dieses Sichentbergen des Seins im Blickphänomen füreinander (in den vielfältigen Seinsweisen des Mitseins) ontologisch bedeutet, führt Heidegger hier nicht weiter aus. Seine Aussageabsicht zielt zu direkt auf ›Übermenschliches‹, von dem her der Mensch als Mensch erst zu verstehen ist. Dafür macht Heidegger darauf aufmerksam, dass »die Griechen« (solche, die den Blick ursprünglich verstehen) den Menschen immer nur als den *vom begegnenden Blicken her Angeblickten* erfassen, als der er erst »in dem Bezug des Seins zum Menschen […] zum Ver-

47 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 55: *Heraklit*, 350 ff.
48 M. Heidegger, GA, Bd. 54: *Parmenides*, 158 f.

nehmen gebracht wird«.[49] Dadurch wird erst verständlich, warum sich bei *Platon* das Sein dessen, was erscheint und sich darangibt, aus seinem Anblick (Eidos), Aussehen (Idee) und Anwesen, in dem es aus dem Verborgenen aufgeht, blickhaft darbietet: Die Dinge machen ›Gesichter‹ und sehen so und so aus. Die Idee ist das, was sich in allen Dingen zeigt, hervorblickt, her- und ins Offene der Unverborgenheit hereinblickt.

Nach dem Gesagten ist also das Sein des Seienden selbst (›griechisch‹ gedacht) *zeigendes Blicken*. Unseren eigenen Blick können wir uns ja nur vorstellen, direkt erblicken wir ihn nicht. Er ist der in der Reflexion vorgestellte Blickvollzug als »›subjektive‹ Tätigkeit«, die auf das Erblicken von etwas ausgerichtet ist, das vor sich gebracht und bewältigt werden *will*. Damit wird das *ursprünglich Blickhafte* nicht mehr erblickt. Doch dieses ist nicht als Metapher abzutun. Was von seinem Sein (Anwesen) her ins Anblickbare kommt, geht – nun weitergedacht – zurück auf ein »Bereiten des Anblickbaren«. *Heidegger* nennt es »das ursprüngliche Erblicken, wodurch das Anblickbare erst ins Offene kommt, und das Offene selbst bleibt, dieses Vor-bereiten des Erscheinen-könnens vom Seienden ist nicht menschlichen Ursprungs«.[50] Das Phänomenale dieses Blickphänomens wird von Heidegger als »Aufenthalt der Götter«, der »die Gegenwart des Hereinblickenden« ist, ausgelegt, und zwar so, »daß in deren Blick und dem von ihnen Er-blickten erst das Seiende erscheint«.[51] Was aber hier hereinscheint, ist das Sein selbst in der Göttlichkeit der Götter. »Die Götter der Griechen sind […] das in das Seiende hereinblickende Sein selbst«.[52] Sie werden also nicht am Seins- und Wahrheitsgeschehen (der Physis) vorbei vorgestellt. Es müsste weiter ausgeführt werden, in welcher Abgründigkeit und Ursprungstiefe dieses Sein, das ›es gibt‹, hierbei erfasst wird. Das Sein selbst ist jedenfalls nicht der Gott, doch erscheint es notwendig, damit dem Göttlichen des Gottes ›Götter‹ entspringen können, Sein in seiner Göttlichkeit bzw. die Göttlichkeit des Seinsgeschehens ins Offene kommt und in der Gegenwart des Hereinblickens der Götter erscheint[53] – mag man sich dies religionsgeschichtlich als Engel (Boten des Göttlichen) oder als Erfahrung des Namens Gottes verständlich machen.

Beim dem, was oben als Gabecharakter des Seins, der uns in Anspruch nimmt, gemeint ist, spricht ja ein noch Ursprünglicheres mit als »das von sich selbst her auf-

---

49 A. a. O., 160; vgl. 184.

50 M. Heidegger, GA, Bd. 55: *Heraklit*, 350 f.

51 Ebd.

52 M. Heidegger, GA, Bd. 54: *Parmenides*,164.

53 Zur mythischen Theologie der Griechen siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 51–61: »Der Gott und die Götter«.

gehende Blickende und in das Seiende sich hereingebende Sein«,[54] da es um das In-das-Sein-Rufen des Seienden überhaupt geht, d. h. mit anderen Worten um das, was uns in der ursprünglichen Schöpfungserfahrung aufgeht. In ihr lichtet sich nicht nur das Sein zum darin einen Anblick Bietenden, sondern erfahren wir uns als die persönlich ins Sein Gerufenen, die sich einem zum Sein Freigegebenwerden aus der unergründlichen Quelle, die zu sein gibt, verdanken. Was wir hier im verbalen Wesen des Sich-Gebens von Sein mitgewahren können, ist etwas wie unendliche Zuneigung und Zugeneigtheit in äußerster Unaufdringlichkeit, die eben dasselbe wie ein Erblicktwerden aus dem Ursprung besagt. Dieses ist wiederum nicht ein Etwas, das im Strom des Geschehens an etwas haftet, auch nicht das Sein selbst, sondern indem Sein uns gewährt wird, waltet mit ihm und durch es und in ihm die unauffällige Klarheit jenes ursprünglich erblickenden Blicks, dessen Strahlen uns anziehen und nach sich ziehen mögen (als *mysterium fascinosum*), aber auch – wie bei *Nietzsche* und *Sartre* entstellt – uns ängstigen und quälen oder sogar weithin ausbleiben können. Die religiöse Sprache kennt diese Vielfalt des Erblicktwerdens durch Gott als Weisen des menschlichen Erkennens des von Gott Gewusst-, Erkannt- und Verstandenwerdens bzw. seiner ›Allwissenheit‹.

Die offenkundige Schwierigkeit, solche und ähnliche Erfahrungen sachgemäß zu bekunden, ja auch nur ihrer innezuwerden, ist von der immer wiederkehrenden Versuchung durchkreuzt, die ursprüngliche ontologische Erfahrung durch idealisierendes Vorstellen eines *seienden* Subjekt-Anderen zu entstellen, unter dessen bis an die Grenze des Andersseins getriebenem Blick einen das ›Man‹ unpersönlich und vergegenständlichend ansieht. Ausgehend von der Idee des Subjekt-Anderen als des ›seiendsten‹ Seienden kann der Zugang zum Gabecharakter unseres weltweit ausgespannten Daseins und damit zum Sinn des Geschaffenseins auf eine viel gründlichere Weise verbaut sein, und zwar durch die Vorstellung eines Schöpfergottes, der, wie Sartre pointiert herausgearbeitet hat, »einem höheren Handwerker (*artisan supérieur*)« gleicht, dessen Willen zur Herstellung der Welt als seines Werkes der Verstand, der die Wesenheiten für die Existenzsetzung konstruiert, begleitet.

54 M. Heidegger, GA, Bd. 55: *Heraklit*, 165.

5.2 *Zur Ontologie der Geschöpflichkeit des Geschaffenen*

5.2.1 Zehnter Exkurs
Die Grundartikulation des Seins in Existenz und konkreter Essenz[55]

Wenn *Sartre* die Schöpfungstheologie als technomorphen Prozess der Herstellung kritisiert, der den Ausschluss menschlicher Freiheit impliziert, setzt er als Grundlage seiner Interpretation die Bekanntheit des metaphysischen Gegensatzpaares *existentia/essentia* voraus.[56] Sartre teilt diese mit seinen neuscholastischen Kritikern und übernimmt damit völlig unhinterfragt die äußerst fragwürdige, jedoch vorherrschende Tradition einer Dingontologie, auf der die Schöpfungsspekulation aufbau. Sie ist hier in ihrer Fragwürdigkeit zuzulassen. Um da weiterzukommen, ist vorerst eine gewisse Auflockerung der überkommenen Begrifflichkeit und danach ein klärender Gang in die Vorgeschichte dieser metaphysischen Begrifflichkeit nötig.[57]

a) Zur Auflockerung der Begrifflichkeit

Existentia dient im Mittelalter fast immer zur Übersetzung des griechischen ὕπαρξις, das in seiner Bedeutungsvielfalt aus dem Zeitwort ὑπαρχεῖν zu verstehen

55 Vgl. dazu vor allem die »Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein« als Grundlage einer Metaphysik der Schöpfung bei M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, besonders §§ 7–12; ders., GA, Bd. 6.2: *Nietzsche* II, über »Wassein und Daß-sein im Wesensbeginn der Metaphysik« in seinsgeschichtlicher Sicht. Hierzu siehe auch die kritische Würdigung von G. Pöltner, *Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio*, die gleichfalls für das Nachfolgende herangezogen wurde. J. U. Barróns Dissertation *Die Grundartikulation des Seins* arbeitet die begriffliche Unterscheidung von Wassein und Dasssein nicht nur »auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers«, sondern im Ganzen seines Denkens, werkimmanent bleibend, umsichtig aus, ohne jedoch auf die theologische Fragestellung näher einzugehen.

56 Vgl. denselben Gedanken u. a. auch bei A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, *Parerga und Paralipomena*, Bd. 5/1, § 13, 130 f.: Der Theismus widerstreitet der Moral, »weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner *existentia* und *essentia* nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken«. Doch anders als bei Sartre ist für Schopenhauer ein pures Existieren ohne Wesen sinnwidrig: »Die Behauptung, daß ein gegebenes Wesen *frei* sei, d. h. unter gegebenen Umständen so und auch anders handeln könne, besagt, daß es eine *existentia* ohne alle *essentia* habe, d. h. daß es bloß *sei*, ohne irgend *etwas* zu seyn; also daß es *nichts* sei, dabei aber doch *sei*; mithin, daß es zugleich sei und nicht sei. […] Dies der Gipfel der Absurdität […] Daß der Schöpfer den Menschen *frei* geschaffen habe, besagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm eine *existentia* ohne *essentia* verliehen, daß ihm das *Daseyn* bloß *in abstracto* gegeben habe, indem er ihm überließ, als *was* er daseyn wolle.«

57 Zur methodischen Bedeutung dieses Vorgehens im Rahmen der Phänomenologie vgl. T. Schumacher, *Die ›Verflüssigung‹ von Begriffen*. Die verfestigte Begrifflichkeit, die den Weg zum Sichselber-

ist und ein Anfangen, Zugrundeliegen, von unten (vom Grund aus) ins Anwesen Hervorgehen, Heraus- und Hervortreten in die Unverborgenheit, Sichergeben, Zuteilwerden, Durchwalten eines Bereiches, Entstehen, aber auch Vorhanden- und Vorrätigsein, Vorliegen, Bestehen und Vermögen (Habe) bezeichnen kann und damit das Beteiligtsein des Menschen an dem, was existiert, einbezieht. Bei mittelalterlichen Denkern ist gleichfalls der verbale Bedeutungsreichtum von *existentia* lebendig: *Existentia* kommt aus *ex-*(*s*)*istere*, das bedeutet *ab alio sistere*, ein (aus einem anderen) Hervor- und Heraustreten, Verwirklichen, Auftauchen, Zum-Vorschein-Kommen, In-Erscheinung-Treten, Hervorkommen, Entstehen, von einem Ursprung her zum Bestehen (Vorhandensein, Anwesen, Sein) Kommen. Existentia kann terminologisch als Seinsgrund verstanden werden, dessen eigenes Sein einem Seienden so zukommt, dass es ›zum Stehen‹ gebracht wird (*subsistiert*), sich aus eigenem Ursprung selbstständig halten kann und so ein selbstständig Bestehendes (*substantia*) ist.[58] Dem widerspricht nicht, dass das solcherart Existierende sich (in der ihm eigenen Selbstursprünglichkeit) einem Anderen verdanken kann.

Philosophen und Theologen des Früh- und Hochmittelalters gebrauchen die Substantivform *existentia* selten und die Verbalform *existere* sparsam, weil sie für diese Seinsweise eher das noch deutlichere *subsistere* bevorzugen.[59] Nahe an die Bedeutung von Vorhandensein kommt bereits *Anselm von Canterbury* in seinem Erweis, dass Gott ist (*Deus vere est*), heran: »Es existiert (*existit*) ohne Zweifel etwas, das größer nicht gedacht werden kann, sowohl im Intellekt als in Wirklichkeit (*in re*).« *Dass* Gott in Wirklichkeit *existiert*, schöpft Anselm in seinem Proslogion methodisch nicht aus einer ausdrücklich reflektierten Erfahrung von Gottes Anwesenheit. In der Begrifflichkeit des *Thomas von Aquin* spielen *existentia* und *existere* eine ganz nebensächliche und mitunter mehrdeutige Rolle. Beispielsweise sagt er: »Gott wird als Nicht-Existierender ausgesagt.« Er begründet das so: »nicht weil ihm das Exis-

---

verstehen auf das in urspünglicher Erfahrung Gegebene verstellt, muss verflüssigt, flüssig gemacht, aufgelockert und allenfalls abgetragen werden. Dies ist ein erster Schritt im Kontext einer phänomenologischen De(kon)struktion.

58 Zum Substanzverständnis vgl. oben 256–263, 278–286.

59 Vgl. zur Begriffsgeschichte den Art. *Existenz, existentia* von P. Hadot und A. Guggenberger. Zur Worterklärung von *subsistentia* vgl. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*: *Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, 185–196, hier 193 ff.: Zu beachten ist das in *sub-sistentia* enthaltene transitive *sistere*, d. h. sich stellen, sich zum Stehen bringen. *Sub-sistere* meint daher anschaulich von unten herauf stellen, sich auf-stellen, aus dem Unten, dem tragenden Grund (seinem Sein) sich nach oben aufstellen. Ein solcherart Aufgestelltsein und In-sich-Stehen oder In-sich-Ruhen (Anwesen) eines Geschehens in einer Gestalt ist das Seiende als *Substanz*, Zustandegebrachtes, selbstständiges Wesen, beständig Verweilendes, Anwesendes.

tieren abgeht, sondern weil er über aller Existenz ist«,[60] d. h., Gott, der *ist*, existiert nicht auf die Weise der Seienden, die ihr Sein von einem anderen her empfangen und dadurch erst in die Anwesenheit hervorkommen. Zu existieren, wäre für Gott ein Mangel. Als ein im eigentlichen Sinne Existierender wäre Gott zu einem (vorhandenen) Seienden herabgesetzt, nach dessen Herkunft man fragen könnte. Vielmehr *ist* er, und zwar übersubstanziell (*supersubstantialiter*), über alle Gattungen des Seienden hinaus, dessen Sein in ihm seine Herkunft hat.

Schon *Ägidius von Rom* (um 1243–1316), ein direkter Schüler des Thomas von Aquin an der Universität in Paris, versteht das thomasische Sein (≠ Existenz!) nicht mehr als das dem Wesen vorgängige Prinzip, wodurch Seiendes jeweils es selbst ist und auch insofern es nach Maßgabe seines aus dem Sein resultierenden Wesens an der Vollkommenheitsfülle des Seins teilnimmt, sondern das thomasische Sein (*esse*) wird für ihn zu einem dem Wesen gleichgestellten Koprinzip des Seienden: »Wesen und Sein [= *existentia*!] sind zwei real unterschiedene Sachen«,[61] und nicht bloß eine semantische Differenz, wie *Siger von Brabant* (1240–1280) meinte. In den Jahren 1269 bis 1272 verwickelte sich Ägidius in eine Kontroverse mit *Heinrich von Gent* (um 1217–1293), *Gottfried von Fontaines* (1250–1309) und *Dietrich von Freiberg* (1250–1310). Ihnen gemeinsam war, dass für sie das Sein nicht etwas sein konnte, das zum Wesen *real* hinzutritt. Das Geschöpf war doch als Ganzes erschaffen worden in seinem Wesen und in seiner Existenz. Mit anderen Worten: Ihnen erschienen (wohl vom Phänomen des anwesenden Seienden her gesehen) die von Ägidius real unterschiedenen Prinzipien des Seienden verdinglicht. Fasst man den Unterschied (*distinctio*) ausdrücklich als real auf, dann begreift man die Prinzipien ontisch als Reales und Reales (*sicut res et res*) und sprengt damit die innere Einheit der Seienden. Diese Problematik löst an der Pariser Artistenfakultät eine heftige Debatte um die ›Realdistinktion‹ aus. Sie betrifft überhaupt das ganze Verhältnis der Seinsgründe untereinander und zum Seienden.[62]

Auf der Ebene ontischer Realitäten von einem ›*esse* essentiae‹ und einem ›*esse* existentiae‹ zu reden, wie es Ägidius tat, wäre bei Thomas unmöglich. Daher kann man Letzterem auch keine thomistische Realdistinkion unterschieben.[63] Die verdinglichende Umdeutung des thomasischen *esse* ist ein folgenschweres Missver-

60 Thomas von Aquin, *De divinis nominibus*, cap. IV, lectio 13, nr. 463: *Deus enim dicitur non-existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia*. Vgl. Sth I, q. 12, a. 1, ad 3.

61 Ägidius von Rom, *Theoremata de esse et essentia*, 20: *essentia et esse sunt duae res realiter differentes.*

62 Vgl. ausführlich dazu K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 345–409: »Dasein und Wesen«, der den originellen Beitrag Dietrichs dazu besonders würdigt und verständlich macht.

63 Zum thomasischen Seinsverständnis vgl. *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 409–422.

ständnis. Versteht zwar Thomas das endliche Seiende gelegentlich *auch* als eine *compositio ex esse et quod est*, so ist es dennoch nicht ein aus gleichursprünglichen Wesensbestandteilen real Zusammengesetztes, sondern vielmehr das *mitsammen Gefügtsein* aus Seiendem (*quod est*) und Sein (*esse commune omnibus generibus*), das aufgrund seiner Vollkommenheitsfülle dem Seienden zu sein Anteil gibt. Das Wesen nimmt indes so am Sein teil, dass dem Seienden gemäß seinem Wesen ein ihm eigentümliches Anwesend-sein gewährt wird.[64] Erst nach Thomas nimmt jene historische Entwicklung ihren Anfang, die das thomasische Sein zum »Sein der Existenz« umdeutet.[65] Das Existieren wird zum gegenwärtigen Vorhandensein des faktisch Vorhandenen bis hin zur modernen Tatsächlichkeit.

Mit der Ausdünnung des Seinsverständnisses kommt es auch zu einer Verwandlung des Wesensverständnisses, das in einen dem metaphysischen ›Existenzialismus‹ entgegengesetzten metaphysischen ›Essenzialismus‹ mündet. Das deutsche Wort ›Wesen‹ gibt in vielen seiner Bedeutungsabschattungen das griechische οὐσία und das lateinische *essentia* wieder.[66] Sprachgeschichtlich besagt das Wort ›wesen‹ mhd. *sein*, ›*da sein*‹, *sich aufhalten*, *dauern*, mit indogermanischer Wurzel **ges = verweilen*, *wohnen*, *übernachten*. Nhd. findet man es noch in der Bedeutung von *dasein*, ›*leben und weben*‹. Schon früh substantiviert hat *das Wesen* die Bedeutung von *Verweilen*, *Aufenthalt(sort)*, *Wohnen*, *Anwesen* (beispielsweise: das *ländliche* oder *hauswirtschaftliche Anwesen*) und auch (*Erhaltungs-*)*Zustand*. Das Substantivum *Wesen* ist nur dem Deutschen und Niederländischen eigen. Die Übersetzung der polysemantischen

64 Vgl. dazu die monografische Studie von A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (1968!), besonders: 15, 44.

65 Zu Recht konnte C. Fabro von einer Verdunkelung des Seinsbegriffes in der thomistischen Schule reden (vgl. *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*) und die übliche Übersetzung des thomasischen *esse* mit *existentia* rügen (in: *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, 475, 510; *Actualité et originalité de l'esse thomiste* u. ö.). Als herausragend für diese historisch überholte, aber rezeptionsgeschichtlich einflussreiche Auffassung seien nur J. Maritain (1882–1973) und É. Gilson (1884–1978) genannt (vgl. auch bei A. Keller, *Sein oder Existenz*, 73–124). Zum Primat des Existierenden, der *konkreten* Realität des Seienden, vor der in intellektueller Intuition und vor aller Materie nur inadäquat erfassbaren Existenz bei J. Maritain sei nur verwiesen auf dessen *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947), *L'humanisme de saint Thomas d'Aquin* (1941) und *Der Existentialismus des hl. Thomas* (1947), hier bes. 297: Das Seiende (*ens*) wird mit dem, was ist, was existiert, was die Existenz zum Akt hat, gleichgesetzt. Der Begriff der Existenz bzw. des Existierens ist vom Existierenden nicht vollkommen abstrahierbar, welche isolierende Abstraktion der Grundirrtum des atheistischen Existentialismus (Sartres) sein soll. É. Gilson wendet sich von seiner frühen Auffassung, Existenz (gleich Sein) könne begriffen werden, ab und sieht das Sein als Existenz nur im Urteil über das Existierende für erfassbar an, das durch die Sinne wahrgenommen wird. Den *actus essendi* hält er für einen Akt des Existierens. Die Existenz ist die Aktualität von Form und Essenz, wodurch Seiendes existiert: *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 175, 187; ders., *L'être et L'essence*.

66 Vgl. HWP, Red., Art. *Wesen*, 1. *Terminologie und Übersetzungstradition*, Bd. 12, Sp. 622.

Wörter οὐσία und *essentia* mit Wesen ist philosophisch-theologischen Ursprungs. Teils später entstandene und teils wieder verschwundene Bedeutungen sind *Beschaffenheit*, (sozialer) *Stand* (lat. *status*), *Bestand*, (öffentliche) *Verhältnisse* (*Gemeinwesen*), das, was die *eigentliche* (*wahre*) *Natur einer Sache* ausmacht, bis hin zu *Tun*, *Treiben*, *Gemütsart*, *Naturell* und zu allgemeinen Gegenstandsbezeichnungen vom Kompositionstypus *Lebewesen*, *Schulwesen*, *Finanzwesen* u. Ä.[67]

Philosophisch-terminologisch folgenschwer ist es, *dass zwischen dem Wesentlichen* (dem Kern, dem Wasgehalt, der Essenz, dem Eigentlichen, das die Bedeutsamkeit einer Sache ausmacht, bzw. der gewissermaßen nur abstrakten *Wesenheit*) und dem konkreten *Wesen* (Anwesenden) sowie dessen *Anwesen* (›Leben und Weben‹) ontologisch nicht angemessen unterschieden wird. Schon in der platonistischen und noch krasser in der nachthomasischen Philosophie wird das Wesen kaum mehr, erfahrungsnah reflektiert, aus dem verbalen Anwesen (Sein), dem phänomenalen Währen des leibhaftig-konkret Gewährten geschöpft, vielmehr rückt das, worin sich jeweils das Sein anfänglich enthüllt und versammelt hat, das erblickbare Wassein, in den Rang des eigentlichen (wesenhaften und wesentlichen) Seins auf und wird nunmehr als das vorgestellt, wodurch das vorhandene Seiende eigentlich ist. Was eine Wesensfolge des Seins ist, wird so als das eigentliche Sein verabsolutiert. Dieses unterliegt nun begrifflicher Bestimmbarkeit, wobei es konsequent als die ausdrücklich *abstrakt* verstandene Idee des Wesensallgemeinen bzw. der Seiendheit der vorhandenen Seienden (*entitas entis*) zur Geltung kommt. Das so verstandene eigentliche Sein ist die wesenhafte Seiendheit des Seienden, das minimalste Etwas (*res*) an Gemeintem, sofern es nur nicht nichts ist. Vorhandenes Seiendes kann in seinem puren Existieren als festgemachte und feststellbare Existenz nur vermittels eines allerallgemeinsten Wasseins oder besser durch die Seiendheit *begriffen* werden. Das im Unterschied zur Existenz konzipierte Wesen wird nun zum logisch und ontologisch der Existenz vorausgehenden und vorgeordneten Begriffsallgemeinen (Seiendheit, Art- und Gattungswesen), für das verschiedene Stufen der Konkretion bis zur Verwirklichung in der Existenz denkbar sind. Seiendheit und Wesen werden aus der abstraktesten Denkbarkeit und Gesetzlichkeit des Denkens bestimmt, insofern sie für ein allfälliges Existieren infrage kommen.

67 Vgl. *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 10 Bänden*, Bd. 10, 4497; J. und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *Wesen*, Bd. 14/2, besonders Sp. 507–513.

b) Der universalontologische Anspruch der Konstitution des Seienden aus Existenz und Essenz (Seiendheit, Realität)

Mit dem Gesagten ist die nahezu allgemein verbindliche Ansicht (*communis opinio*) spätmittelalterlicher Scholastik, die weit über den hierin auch einflussreichen Scotismus im engeren Wortsinn hinaus bis in die Gegenwart reicht, angesprochen. In ihr gilt, dass *essentia* und *existentia* (zusammen mit Form und Stoff, Möglichkeit und Wirklichkeit) zu den wichtigsten Seinsgründen, die für die Konstitution des Seienden in Frage kommen, gehören. Dass ein Seiendes als solches besteht, heißt, es *ist* in der gegabelten Zweiheit von Wesen (auch Form) und möglicher Existenz (auch Stoff). Von *möglicher* Existenz ist zu sprechen, weil es ja nicht im Wesen eines jeden Seienden liegt, dass es (ständig) existiert, wenn es auch um ein zum Existieren geeignetes Wesen bzw. Seiendes, das existieren kann, geht. Auch kann Anwesen im Existieren und Walten des Wesens als bestimmtes Etwas phänomennäher als nahezu dasselbe verstanden werden.

Sagt man, *jedes* daseiende Seiende ist in seinem Sein durch den Unterschied (*distinctio*) und die Zusammensetzung (*compositio*) bzw. auch Identität von *essentia* und *existentia* gekennzeichnet, so hat man damit eine *universalontologische These* aufgestellt. Diese These erschien auch plausibel, denn im Zugang zu diesen beiden Grundbegriffen der Ontologie haben wir eindeutig eine Doppelung: Wir können nach dem Seienden fragen, *was* (und *wie*) es ist, und auch, *ob* es (überhaupt wirklich) ist. Trotz des Vorkommens dieser Fragen bei Aristoteles sind es neue Leitfragen der Ontologie.[68] Mit ihnen rücken *Wesen* (*essentia*, Wassein, konkrete Washeit: *quidditas*, sowie Realität, nun als bloße Sachheit oder Dinglichkeit verstanden) und *Existenz* (im Sinne von Vorhandensein, Der-Fall-Sein, faktisch ›Dasein‹, Position) zu Seinsgründen auf, aus denen das jeweilige Seiende in seinem ›Sein‹ komponiert ist oder die es untrennbar miteinander konstituieren oder die in ihm sogar (phänomenal) ununterscheidbar sind. Jedenfalls heißt ›zu sein‹ für jedes konkrete Seiende so viel wie im Unterschied, als Zusammensetzung oder gar in Identität von Wesen und Existenz zu bestehen. Wesen und Existenz bilden daher die »Grundartikulation des Seins« aller Seienden.[69]

Die beiden Fragen, *was* das Seiende (die Sache, das Ding) als solches *ist* und ob es *ist*, zielen also, wie gesagt, auf das ›*ist*‹, auf das *Sein* des Seienden. Doch dieses Sein bekundet sich nun in einem Unterschied, der grammatisch als *nominaler* (Seiendheit) und *partizipialer* (Seiendes) bestimmt wurde. Damit war man vermeintlich ei-

---

68 Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des Seinsverständnisses*, 243 ff.
69 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 33, 170.

nem Fragen nach dem Sein als solchem (dem Sein als Sein) vorweg bereits auf eine Seinsverfassung des Seienden gestoßen, zu der eben die Annahme einer Urverschiedenheit von Wesen und Existenz gehört, und konnte nicht mehr einsehen, dass man sich damit für die Beantwortung der Frage nach dem gemeinsamen Sein des Seienden oder nach der ursprünglichen verbalen Wesensfülle des Seins den Horizont gründlich verbaut hatte.

Wenn man den Unterschied von Wesen und Existenz, sofern er Seiendem zugrunde liegt, enthüllt, wird die ›ontologische Differenz‹ von Sein und Seienden zwar nicht als solche gedacht, aber dennoch angedacht, denn es geht um (gleichursprüngliche und gleichwesentliche) Weisen des Begründens des Seienden, die innerhalb der Seinsverfassung des Seienden zu orten sind. Weil es hierbei um eine Seinsdifferenz zwischen *Sein und Sein* und nicht zwischen *Sein und Seienden* geht, konnte man sogar meinen, diese ontologische Differenz genügend hinterfragt zu haben. Jedenfalls wurde der Sache nach der Unterschied von Sein und Seienden unausdrücklich angesprochen, beispielsweise in Argumentationszusammenhängen, die kritisch behaupteten, es sei unmöglich, Existenz wie etwas wirklich Existierendes, das Wassein wie etwas selbstständig Seiendes oder die Wirklichkeit wie etwas Wirkliches, das irgendwie vorhanden wäre, zu fassen. Dass darüber hinaus die ›ontologische Differenz‹ (der Sache nach, wenn auch nicht terminologisch unter diesem Titel) im Mittelalter auch ausdrücklich bekannt war, ist ein Ergebnis der Ontologieforschung, das sich dem Seinsdenken *Heideggers*, aber nicht mehr bloß seinen philosophiegeschichtlichen Kenntnissen und Quellen, verdankt.[70]

c) Wesen und Existenz im geschaffenen und ungeschaffenen Seienden

Wesen und Existenz bilden in ihrer Geltungsallgemeinheit für jegliches fertig konstituierte Seiende auch die Grundlage für die begriffliche Unterscheidung des endlichen Seienden (*ens finitum*) vom unendlichen Seienden (*ens infinitum*), denn wie wir schon gesehen haben, kommt es (mindestens im Scotismus) *jedem* Seienden zu,

70 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1: »Ein Paradigma des verbalen Seinsverständnisses: Thomas von Aquin«, 409–421. M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 122, 128–131, dem die philosophiegeschichtliche Forschung ein sensibleres Seinsverständnis auch dort verdankt, wo sie ihm widersprechen muss, hat sich mit der im Thomismus bzw. der Neuscholastik virulenten Fehlübersetzung des *esse* bei Thomas von Aquin im Sinne von *existere* bzw. *existentia* in seinem Gesamtwerk den Zugang zum Aquinaten gründlich verstellt. Er dürfte dieses Missverständnis von seinem kurzzeitigen Lehrer *Carl Braig* (M. Heidegger, GA, Bd. 14: *Zur Sache des Denkens*, »Mein Weg in die Phänomenologie«, 93) übernommen haben, der bezeichnenderweise *existere* und *existentia* mit *actus essendi*, *actus entis*, *esse actu*, *esse actuale*, *esse actuatum*, *actus primus substantiae sive essentiae*, *esse formale*, *actualitas* gleichgesetzt hat (C. Braig, *Vom Sein*, 1896).

transzendental disjunktiv zu sein – es ist entweder geschaffenes oder ungeschaffenes Seiendes, kontingentes oder in sich notwendiges Seiendes, abhängiges oder aus sich selbst Seiendes sowie entweder durch sein Wesen oder durch Teilhabe Existierendes. Das Sein des endlichen, geschaffenen Seienden ist durch den Unterschied und die Zusammensetzung von *existentia* und *essentia*, das Sein des unendlichen, ungeschaffenen und höchsten Seienden durch die Identität von *existentia* und *essentia* bestimmt. Der universalontologische Anspruch der These einer Konstitution oder Konzipierbarkeit des Seienden aus Existenz und Essenz ist damit uneingeschränkt in Geltung. Schon hier ist zu beachten und im Auge zu behalten, dass mit der Bestimmung der Differenz von Existenz und Essenz die Frage nach der Erkennbarkeit und Aufweisbarkeit des Daseins Gottes bzw. dem Erschaffensein der Welt in ganz bestimmte Richtungen vorentschieden ist.

Gegenstand der Erkenntnis, ja die eigentliche Sache des Denkens ist im scotistischen Ansatz das Wesen oder die Seiendheit des Seienden. Erst zu ihrer Vervollständigung gehört das Existieren des Existierenden. Aber für das endliche und geschaffene Seiende gilt, dass das Sein als Existieren und Wirklichsein nicht zu seinem bloßen Wesen gehört. Denken wir die Seiendheit oder das Wesen des geschaffenen Seienden, so ist es etwas, das die Eignung zum Existieren, das Existierenkönnen (diese Möglichkeit dazu) einschließt, aber durchaus auch nicht existieren kann. Es existiert ja nicht kraft seines Wesens. Es muss dazu in die Existenz gesetzt werden. Das *ens finitum* ist daher ein *ens contingens*. Existieren ist keine Wesensnotwendigkeit, sondern eine Wesenszufälligkeit, somit dem Wesen nachgeordnet. Der Unterschied von Wesen und Existenz bricht auf, da bei ihm das Existieren nicht aus dem Wesen folgt – es kann ja auch nicht sein, nicht existieren, nicht wirklich sein. Das Wesen des Seienden als Inbegriff seiner Bedeutungsfülle, seines Sachgehaltes (der Realität), liegt demnach in der (realen) Möglichkeit. Das Seiende ist aus seinem Möglichsein rational vorgedacht entworfen – in der Allmacht Gottes aufgehoben.

Wenn Seiendes nicht aus sich existiert, ist die Problematik seines Verhältnisses zur Existenz als einer Verwirklichung bzw. Aktualisierung aufgeworfen. Was meint diese und in welchem Sinne kann Wirklichkeit auf der Verwirklichung von Möglichkeiten beruhen? Seiendes, das nicht Gott und dennoch wirklich ist, kann ja seinem letzten Ursprung nach nur von Gott hergeleitet werden, logisch ist es ›*ab alio*‹, von ihm – dem ganz Anderen – abhängig, zu denken, und nicht ›*a se*‹, absolut unabhängig, aus sich selbst. Gottes Unterschied zum endlichen Seienden und dessen Wesen wird wiederum nur aus dem Vorgriff gedacht, dass in ihm das Möglichsein und die Möglichkeiten eines rationalen Vordenkens seiner Geschöpfe liegen.

Bildet unser Denken den Begriff ›Gott‹ ontotheologisch, so ist es dem Anschein nach in einzigartiger Weise bei seiner Sache. Es denkt nicht ein endliches Seiendes, das auch nicht sein kann, bloß kontingent ist, sondern ein Seiendes, das nie nicht sein kann, weil mit seinem unendlichen Wesen oder seiner unendlichen Seiendheit die reale Existenz (Unendlichkeit und Unveränderlichkeit) innerlich notwendig gegeben ist. Dass Gott nicht nicht sein kann, sondern kraft seines Wesens (*per essentiam*) sein muss oder wesensnotwendig existiert, erscheint an sich selbst einleuchtend wie auch für uns durch bloße Begriffsanalyse erkennbar. Man könnte im Anschluss an *Bernard Bolzano* sagen, dieser Sachverhalt *gelte* wie eine ewige, absolut gültige mathematische Wahrheit (2 × 2 = 4). Als *unendliches Seiendes* ist das in sich notwendige Sein (*ens necessarium*) zugleich reine Wirklichkeit (*actus purus*). Diese schließt jeden Zustand der Möglichkeit aus, weil sonst in diesem etwas *noch nicht* wäre. In jedem Noch-nicht läge ja ein Mangel des stets erfüllten Seins. Insofern in ihm also alles Mögliche wirklich ist, ist er der Allmächtige, der absolut ›Omnipotente‹. Als höchstes und seiendstes Seiendes (*summum ens*) fallen in ihm Existenz und Wesenheit zusammen. Mit seinem Wesen ist reale Existenz, ist das Dasssein notwendig gegeben.

Mit diesem Ergebnis der Begriffsanalyse, die eine rein logische Wesensanalyse des Gottesbegriffes (als *ens a se* oder eines Wesens, über das hinaus ein höheres nicht gedacht werden kann, im Unterschied zum *ens ab alio*) ist, ist ein Sachverhalt, ein Wesenszusammenhang gedacht, der noch nicht als Ergebnis eines Gottesbeweises das Existenzurteil präjudiziert, *dass* Gott nun auch wirklich existiert. Für den Gesamtzusammenhang unserer Philosophischen Theologie halten wir uns vor Augen, dass der Ausgang vom Begriff oder der Wesens- bzw. Vernunftidee eines Gottes, dessen Existenz nur noch zu beweisen wäre, weit entfernt ist vom phänomenologisch-hermeneutischen Rückgang in die Ursprungserfahrung unseres leibhaftigen Daseins füreinander in der Welt, die etwas aufschließt, das mit dem übereinkommt, was die religiöse Erfahrung ›Gott‹ o. ä. nennt. Die Frage, ob und wie mit der Vorwegnahme einer Gottesidee oder eines Gottes*bildes* das philosophische Gott-Sagen auf die gründlichste Weise verbaut worden ist, kann sich erst in der Folge schrittweise enthüllen. Dieser folgenreiche Ausgang Philosophischer Theologie wird hier weiter zur Diskussion stehen.

d) Der Vorrang des Wesens (Seiendheit, Realität) vor der Existenz

Wenn Gott existiert, d. h. ein Seiendes ist, dann ist es eine Ontologie als Lehre vom Seienden, die der Philosophischen Theologie den Grund legt oder versagt. Um Gottes Existenz zu beweisen, muss nur, so meinte man häufig, die *Vorordnung des*

Begriffs Gottes vor dem Erweis seiner Existenz anerkannt sein, da sie auf eine ontologische Begründbarkeit zurückblicken könne: Um etwas (Seiendes) zu erkennen, müssen wir doch über seinen Begriff, seine Definition, über die Einsicht in seine Realität, Seiendheit, sein Wesen bzw. die Natur der Sache verfügen. Wie sollten wir sonst beurteilen, ob etwas überhaupt ein Etwas ist, oder auch nur, ob solches Etwas existieren könnte? Die Beantwortbarkeit der Was-Frage (*quid sit*) ist also für die Entscheidung der Dass-Frage (*an sit*) vorausgesetzt, aber das gilt nicht umgekehrt. Diese Schwarz-Weiß-Logik erscheint so lange folgerichtig, wie man nicht in Erwägung zieht, dass im Bezug auf faktisch Gegebenes dessen Gegebensein und Wesen uns zunächst noch dunkel und konfus begegnen und dass wir das unscheinbare Anwesen eines uns im Beginn kaum bekannten Anwesenden erst über einen hermeneutischen Zirkel kennenlernen können. Eine Nachordnung der Was-Frage scheint auch *Aristoteles* zu kennen: »Nachdem wir uns Kenntnis darüber verschafft haben, es gibt dies, fragen wir danach: Was ist es? – z. B.: Was ist nun also ›Gott‹ oder: Was ist ›Mensch‹?«[71]

Sehen wir vorerst von diesem triftigen Einwand gegen einen (absoluten) Vorrang der Was-Frage vor der Dass-Frage ab und suchen wir zu verstehen, dass entsprechend dem Vorrang der Was-Frage auch *innerhalb der Seinsverfassung* von Seienden ein Vorrang der intendierten Sachheit, der Seiendheit bzw. des Wasseins *vor* dem Dasssein anzunehmen ist. Wie immer etwas *ist* – ob es bloß gedacht ist oder möglich ist oder wirklich existiert –, in der Ordnung des Sinns (der Logik) des ›Seins‹ *muss* als Erstes irgendeine Sache, irgendein Etwas, ein Dies und Das – ein sachhaltiges Wesen, eine Sachheit (*realitas*), eine Seiendheit (*entitas*) oder eine Washeit (*quidditas) – sein*. Inwieweit dieser Übergang vom ontischen Fragen zum ontologischen berechtigt ist, wird noch zu fragen sein.[72] Mit dem Vorrang der Was-Frage rückt übrigens nicht nur das Verhältnis von Sein und Wesen, sondern auch das von Möglichkeit und Wirklichkeit in einen anderen Kontext.

Unter Wirklichkeit kann aristotelisch der Vollzug des Anwesens von Anwesenden, das Währen des gewährten Seienden (*actus essendi*) von einem Verständnis des Wirkens als ereignishaftes Sich-Geben, Erbringen von Anwesenheit, Seinsmitteilung (*dare esse*, *producere esse*, *esse communicare*) her verstanden werden. Wirklichkeit ist dann in ihrem Wirken (Anwesen) erfülltes, vollendetes Anwesen:[73] Da tut sich jeweils etwas aus einer Quelle von Veränderung und Bewegung (*potentia*) auf, da tritt

71 Aristoteles, Anal. Post. 2, 1; 89 b 34–35; vgl. 90 a 8–9.
72 Zum Ursprung der Ontologisierung der Was-Frage und Ob-Frage im arabischen Denken vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 241–252.
73 Vgl. G. Pöltner, *Schönheit*, 43 f., 121, Anm. 89. Zum Wirklichkeitsverständnis siehe unten 521–527.

etwas aus dem Verborgenen in Erscheinung, da ist und wird jeweils Anwesendes (als das im Wirken Gewirkte) in seinem Anwesen her-vor-gebracht, d.h. ›her‹ in die Offenbarkeit und ›vor‹ in das Erscheinen eines Vorliegenden. Doch mit der Neubestimmung der Wirklichkeit als bloßer Existenzsetzung (der Position aus dem setzenden Agieren eines Agens), als ›Ex-sistieren‹ und bloßer Existenz (Vorhandensein) ist ein fundamentaler Wandel im primären Seinsverständnis, aber auch im Verständnis des Seienden vor sich gegangen. Das Seiende als das in die Existenz gesetzte faktisch Vorhandene kann nicht mehr als Modifikation des jeweiligen Anwesens von Anwesendem in der Offenheit der Welt verstanden werden, weil sich der Zugang zum Sein auf die Voraussetzung dieses Existierens verlagert hat, eben auf die Idee einer rational vorgedachten Ermöglichung einer Sache, die existieren kann.

Damit etwas wirklich wird, muss es seiner Sachheit, Seiendheit und Washeit nach schon möglich gewesen sein. Die mit lateinisch *quod quid erat esse* übersetzte aristotelische Wendung für das Wesen, τὸ τι ἦν εἶναι, kann man gegen ihren ursprünglichen Seinssinn vom Perfekt für den Stamm ›wesen‹ her auslegen. Das Sein bezeichnet dann das, was schon gewesen ist, genauer: das Sein, was jegliches seiner Möglichkeit nach gewesen ist, bevor es sich verwirklicht. Wie sollte sonst etwas wirklich sein können, wenn es nicht schon möglich gewesen ist? Man könnte sich auf *Hegels* Wort, Wesen sei, was gewesen ist, berufen[74] und sagen: Was ›west‹, anwesend ist und so andauert, ist immer auch gewesen, vergangen, vorbei und existiert nicht mehr. Doch blickt man von einem aktuell Existierenden zurück auf sein Wesen, dann muss es auch jetzt als Mögliches denkbar sein, weil es notwendig in seiner Möglichkeit *denkbar* gewesen ist. In diesem Sinne *war* irgendein Ding, ein Tisch oder ein Glas, schon das, *was* es ist, bevor es wirklich war. Das aktuell Existierende muss schon hinsichtlich seiner Sachheit, Seiendheit oder Wesenheit *gewesen* sein, denn es konnte nur verwirklicht werden, insofern es als Existenzmögliches denkbar war. Was immer ist, muss schon immer als denkbar Mögliches gewesen sein. Es bildet gewissermaßen ein ontologisch Erstes und letztlich zeitlos Früheres (Apriori), etwas aller Verwirklichung Vorhergehendes. Abstrakte Sachheit, Seiendheit, Wesenheit, Eignung zum Existieren sind somit allem wirklich Existierenden als Möglichkeit des aktuell Wirklichen logisch vorgeordnet und ontologisch (also seinem Seinssinn nach) vorrangig zu denken.

74 Hegel, WA, Bd. 6, *Logik* II, 13: »Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, ›*gewesen*‹, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.«

e) Zum theologischen Interesse am Unterschied von essentia (entitas, realitas) und existentia

Der Unterschied von vorgeordneter *essentia* und nachgeordneter *existentia* beim *ens creatum* hat, wie oben schon angeschnitten, innerhalb der Scholastik sehr vielfältige kontroverse Auslegungen gefunden (als *intentionale*, *reale*, *modale*, *formale* oder sachlich fundierte *begriffliche* Distinktion), auf die hier nicht näher einzugehen ist, weil sie zur ontologischen Aufklärung des Bedeutungsursprungs von *essentia* und *existentia* nicht direkt ins Gewicht fallen.[75] Der Diskussion liegen zentrale Probleme der Philosophie zugrunde, die sich besonders dort zuspitzen, wo die Auffassungen vom Vorrang des Wesens vor der Existenz in das entgegengesetzte Extrem vorangetrieben werden: Der traditionell dominierende (seit *Étienne Gilson* sogenannte) rationalistische »Essenzialismus«, der die Existenz für ein Wesensmoment, eine Eigenschaft oder für eine Ergänzung des Wesens hält, kippt nun reaktiv um in den neuscholastischen »Existenzialismus«, der vom Primat aktuell existierenden ›Seins‹ ausgeht. Dem liegt das schon mehrfach andiskutierte und folgenschwere Missverständnis (keine bloße Fehlübersetzung!) zugrunde, dass das thomasische ›Sein‹ mit ›Existenz‹ gleichzusetzen sei, womit Anhänger und Gegner sowie modernere Interpreten des *Thomas von Aquin* die Originalität seiner Ontologie gleichfalls gründlich verkennen mussten.

Gewöhnlich zeigt eine Vielzahl umstrittener Lehrmeinungen in ein und derselben Sachfrage an, dass mit ihnen zwar sachhaltig Bedeutsames angesprochen wurde, aber keine hinreichende Klärung erzielt werden konnte. Das ist hier offensichtlich der Fall und wird sichtbar, wenn wir weiter geduldig auf hintergründige Motive der Kontroverse über den Unterschied von Wesen und Dasein achten. Vergegenwärtigen wir uns nur das Wichtigste der Annahme der *Realdistinktion*, wie sie von hervorragenden Thomisten und Kommentatoren des Aquinaten vertreten wurde. Sie kann als lehrreiches Beispiel dienen. Das Seiende wird als Zusammensetzung aus den zwei Realitäten gelehrt, dem Wesen und der Existenz. Das Seiende als Zusammengesetztes (*compositum*) besteht auf dem Grunde von zwei vereinigten Sachen, die in einer *distinctio realis* voneinander geschieden sind. Die Existenz tritt hierbei ähnlich wie ein Akzidens zum Wesen hinzu; sie fällt ihm zu, sie ist zufällig; das Seiende ist daher kontingent; es existiert nicht aufgrund innerer Notwendigkeit, es kann nicht auf-

75 Aus der zahlreichen Literatur zu diesem Thema sei zum gegenwärtigen Stand philosophiegeschichtlicher Forschung auf K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 345–409, verwiesen. Vgl. auch die ausführliche Erörterung der *distinctiones* des *Heinrich von Gent*, *Duns Scotus* und *Suárez* bei E. Baert, *Aufstieg und Untergang der Ontologie*, 33–116 und teilweise historisch überholt, aber noch immer weiterführend M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 108–139.

grund seines Wesens sein, sondern nur durch das Hinzutreten der Existenz. Damit überhaupt kontingentes Seiendes ist und nicht nicht ist, bedarf es einer letzten verwirklichenden, in die Existenz setzenden Ursache, des Schöpfers.

Nun ist es viel naheliegender, die Existenz nicht wie etwas Existierendes zu fassen und sie nicht als eigene Sache zu verdinglichen, wie *Heinrich von Gent* sowie die dem scotistischen Ontologieansatz verpflichteten Denker (zu denen auch *Suárez* gehört) gegen die Thomisten eingewendet haben. Die Wirklichkeit des verwirklichten Seienden ist nicht wieder ein Wirkliches, wenn sie auch im Wirklichen beschlossen liegt. Diese Auffassung enthält keimhaft eine Ahnung von der ontologischen Differenz und kommt dem gegebenen Wirklichen näher, von dem sie primär ihren Ausgang nimmt. Macht sie aber deutlich genug, dass Wirklichkeit nicht *realiter* zur jeweiligen Möglichkeit, d. h. *essentia*, gehören kann? Wenn nicht, dann steht die Möglichkeit des Erschaffenseins und damit die Idee der Schöpfung sowie die philosophische Beweisbarkeit des Daseins Gottes als eines Schöpfers in Frage. Genau hier sahen viele Thomisten ein Problem.

In bestimmter Hinsicht ist die Realdistinktion eine passende Problemlösung; man kommt zu ihr nicht ontologisch durch den Ausgang vom gegebenen Seienden her, sondern ›deduktiv‹-theologisch, und zwar von der zum Prinzip erhobenen Erschaffung der Welt aus, indem man fragt, wie Geschaffenes möglich sein soll, damit zur Möglichkeit denkbarer Wesenheiten die Wirklichkeit hinzutreten kann. Die Annahme eines realen Unterschieds zwischen *essentia* und *existentia* erweist sich als notwendige Bedingung der Möglichkeit für den Beweis, dass die kontingenten Seienden von ihrem Sein her *innerlich* kontingent, d. h. nicht notwendig, und wenn entstanden und veränderlich, faktisch geschaffen sind. So gesehen ist die Realdistinktion eine philosophische Konstruktion, die sich offenbarungstheologischem Interesse verdankt, denn nach *Ägidius von Rom* erfordert der Schöpfungsgedanke die Annahme eines vom Sein des Wesens verschiedenen Daseins: *creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse*.[76] Bestünde kein Realunterschied zwischen Wesen und Dasein, dann wäre nach thomistischer Sicht das Geschaffensein (die innere Kontingenz des kontingenten Seienden) nicht mehr nachweisbar. Aber dieses Geschaffensein steht aufgrund der biblischen Offenbarung fest, also ist es für eine christliche, sich der Offenbarung unterordnende Philosophie angemessen, eine Realdistinktion anzunehmen. Und somit rückt aus einem theologischen Interesse

76 Ägidius von Rom, *Theoremata de esse et essentia*, 5 (19 f.). *Ägidius* wirft dies *Heinrich von Gent* vor. Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des Seinsverständnisses*, 298 f.; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 378 (378–387: »Realdistinktion und Erschaffung«).

und Anspruch mit dem radikalen Kontingenzgedanken dessen forcierte Begründung durch die Realdistinktion in das Zentrum der Ontologie.

Man versteht nun die hartnäckige Verteidigung der Realdistinktion, besonders dann, wenn auf dem Kontingenzbegriff der einzige (oder wichtigste) rationale Weg zur Beweisbarkeit des Daseins Gottes beruhen soll und andere Gottesbeweise, vor allem der im Scotismus samt seinen neuzeitlichen Nachfahren bevorzugte ontologische Gottesbeweis, im Anschluss an *Thomas von Aquin* abgelehnt werden. In diesem Zusammenhang ist auch das Dekret der römischen Studienkongregation unter Papst *Pius* X. vom 27. Juli 1914 zu erwähnen, das 24 metaphysische Thesen als genuine und lehramtlich verbindliche Lehren des Thomas von Aquin ausgab. Sie wurden redigiert von *Guido Mattiussi*, Professor an der Gregoriana in Rom, einem »der Protagonisten des Integralismus in Italien«,[77] die ein päpstliches Deutungsmonopol (aufgrund des Jurisdiktionsprimats) für alle kulturellen Lebensbereiche und weltanschaulichen Fragen exzessiv einforderten. Die dritte dieser Thesen behauptet: »[…] alles, was am Sein selbst teilhat […,] besteht aus Wesen und Sein als real unterschiedenen Prinzipien«.[78]

Was die thomistische Philosophenfraktion als kirchenpolitische Deutungsmacht mit der lehramtlichen Verankerung der Realdistinktion durchzusetzen suchte, war offenkundig von ihrer kleingläubigen Sorge um die Erkennbarkeit des Daseins Gottes und ihrem Interesse an der Beweisbarkeit Gottes aus dem bloß kontingenten Seienden diktiert. Sie schöpfte die Erkenntnis der Kreatürlichkeit der Kreatur nicht aus der erhebenden Erfahrung des ereignishaften Gabecharakters des Seienden, sondern für sie war die Idee der Schöpfung als Seinssetzung denkbar möglicher Wesenheiten, als *Herstellung* des vom Schöpfer abhängigen Seienden, wie sie nahezu für die gesamte Neuscholastik leitend geworden ist, grundlegend. Der Zirkelschluss wurde nicht durchschaut: Um zu beweisen, dass Gott ist, postuliert man die ontologische Realdistinktion. Da man nicht wusste, wie man sonst die ideelle Annahme der Existenz Gottes beweisen könnte, glaubte man, an dieser Realdistinktion festhalten zu müssen.

Aus heutiger *und* teilweise wohl auch aus mittelalterlicher Sicht der eigenständigen Stellung christlicher Philosophie gegenüber der Offenbarungstheologie muss man hinsichtlich der 24 thomistischen Thesen dem damaligen kirchlichen Lehramt zwar eine eindeutige Kompetenzüberschreitung nachsagen, da man der christ-

77 Vgl. E. Coreth u. a., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, 326 f.
78 Vgl. DH 975 f., hier Nr. 3603.

lichen Philosophie ihre relative Selbstständigkeit nicht zugetraut hatte, doch um dieser Mentalität gerecht zu werden, muss der niedrige Grad ihrer lehramtlichen Verbindlichkeit hervorgehoben werden. Dieser ließ dann innerkirchlich zu, dass die berüchtigten Thesen samt der Realdistinktion bald einer Erosion unterlagen. Zahlreiche Proteste erhoben sich vor allem aus der Gesellschaft Jesu, die überzeugte Suárez-Anhänger besaß. Sie hielten in der Frage der Distinktion zwischen *essentia* und *existentia* an einer Art von begrifflich-abstrakter Distinktion mit einem konkreten Fundament in der Sache selbst fest. Schließlich wurde im Brief Papst *Benedikts* XV. »Quod de fovenda« vom 19. März 1917 an den Jesuitengeneral *Wladimir Ledóchowski* klargestellt, dass nicht jede der 24 Thesen verbindlich vorgeschrieben sei. Damit war der Weg für ein anderes Denken als das auf der meist Thomas zugeschriebenen Realdistinktion insistierende wieder frei.

5.2.2 *Dekonstruktion der ontologischen Vorgeschichte des geläufigen Schöpfungsverständnisses als Herstellung* (*poiesis*)

a) Ontologische Rückfrage nach dem Bedeutungsursprung von essentia (entitas, realitas) und existentia

Gewiss ist *jedes* Seiende durch die Doppelfrage, *was* es sei und *ob* es sei, befragbar. Aber warum fungierte gerade diese Doppelfrage als feste ›Leitlinie‹ einer Ontologie und erst recht einer sie vertiefenden theologischen Philosophie? Das wusste man lange nicht und es wurde auch nicht hinterfragt. Man nahm es als selbstverständlich und plausibel hin, ohne die Selbstverständlichkeit und Plausibilität zu hinterfragen. Es wurde, wie *Heidegger* ausgeführt hat, »über den Unterschied von etwas gestritten […], ohne dass die Unterschiedenen selbst hinreichend aufgeklärt sind«.[79] Die Frage ist nun, inwiefern das Begriffspaar *existentia* und *essentia* (*entitas*, *realitas*) aus dem Seinsverständnis geschöpft ist: Entbehrt die traditionelle Diskussion nicht einer festen Grundlage und eines sicheren Leitfadens? Lässt sich diese Grundartikulation des Seins aus dem Sinn von Sein ursprünglich begründen? Ist ihre universelle und grundlegende Geltung für *jedes* endliche Seiende (also nicht nur unter einer gewissen Hinsicht!) haltbar? Ist so ihr universalontologischer Anspruch gerechtfertigt? Was nimmt die Denker hier in Anspruch, damit die von *Aristoteles* unterschiedenen Fragetypen ›was‹ und ›ob‹ nicht bloß auf ein jeweiliges Anwesendes und Vorliegendes abzielen, sondern ontologische und gar noch theologische Relevanz anzeigen? Kann man sich für den universalontologischen Anspruch auf antike

79 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 140.

Ontologie (*Plato*, *Aristoteles*) berufen, oder ist er einem späteren Wandel im Seinsverständnis des Seienden zuzuschreiben?

Um auf diese Fragen näher einzugehen, ist *erstens* zu berücksichtigen, dass unser offenständiges Dasein in seinem Bezug *aus* dem Sein *zum* Sein des Seienden *geschichtlich* ist. Das heißt konkret (ohne deswegen am Gedanken der ›Seinsgeschichte‹ des späten Heidegger anzuknüpfen oder ihn auszuschließen), die Zugangsmöglichkeiten und die Auslegungsweisen des Seienden selbst sind in verschiedenen geschichtlichen Lagen verschieden und veränderlich.[80] *Zweitens* ist zu beachten, dass Seiendes uns in seinem Sein konkret als leibhaftig Miteinander-Anwesendes im Horizont unseres Sichverhaltens zur Welt begegnet. Der zwiefältige Seinsentwurf von Sachheit (Seiendheit, Wesenheit) und Existenz entstammt einem *seinsverstehenden* Verhalten unseres Daseins, dessen *Horizont* verständlich zu machen ist. Welche Weise unseres Sichverhaltens entbirgt Seiendes in der genannten Zweiheit? Welche Weise des Offenhaltens eines Weltbereiches und eines Sichoffenhaltens für einen Weltbereich entspricht dieser Zweiheit? Inwiefern kommt dafür, wie Heidegger behauptet hat, ein herstellendes Verhalten (τέχνη, ποίησις) in Frage?

b) Die universalontologische Deutung der Physis als Poiesis bei Platon

Wenn wir der ontologischen Physisdeutung Heideggers folgen dürfen,[81] besagt Physis das *Sein* als aufgehendes Walten, in die Unverborgenheit Treten und das im Licht Dastehen des aus ihr hervortretenden Seienden. *Platon* legt das Sein der Physis als Idee aus. Idee meint das am In-sich-Dastehenden, am Sichtbaren *Gesichtete*, also den *Anblick*, den etwas darbietet. Nahezu synonym mit Idee ist εἶδος, das Gesichtete in der (Eigen-)Art seines *Aussehens*.

Idee und Eidos werden hier in einem erweiterten Sinne verstanden, nicht nur als etwas uns gegenüber für ein leibliches Auge Sichtbares, sondern Idee und Eidos sind für alles Vernehm- und Denkbare das Sein des Seienden, und zwar das im Anwesen des Anwesenden liegende und präsentierte Wesen, das *Wassein*. *Was* je ein Seiendes (Etwas, Ding) ist, das liegt in seinem Aussehen. Das Wassein, in dem das, was ›*an-west*‹, steht und ständig von sich her aufgeht, das ist daher die Idee und darum das Ständige, das Bleibende in allem Wandel.

---

80 Vgl. a. a. O., 30.

81 Vgl. hierzu vor allem M. Heidegger, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, §§ 38, 55; ferner D. Mannsperger, *Physis bei Platon*; sowie *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 62–72, 96–103, 105–110.

Was von sich her ›anwest‹, das steht da vor uns und verweilt. Das ist das Vernehm- und Denkbare, was vordergründig durchaus richtig so gesehen wird. Ein bereits Anwesendes (Seiendes) ist es, das sich in seinem Was und Wie zeigt. Was sich da am Anwesenden selbst ›eigentlich‹ vernehmen lässt, ist das Was seines Aussehens, in dem es steht. Was sollte auch ein Erscheinendes anderes zeigen als sein Aussehen? Mit diesem Aussehen, der Idee als Schaugestalt, vollendet sich gewissermaßen das griechische Seinsverständnis.

Wirkungsgeschichtlich äußerst verhängnisvoll ist es aber, dass das, was eine Folge des ›An-wesens‹ (eine ›Wesensfolge‹) ist, zum eigentlichen Wesen erhoben wird und so an die Stelle des Anwesens rückt. Das einem Sehen entgegenstehende Gesichtete wird in dem, was in seinem Aussehen liegt, als das einzige und maßgebende Sein ausgelegt und nicht mehr vom aufgehenden Walten der Physis her. Angemerkt sei, dass die Blickbahn, die von der Physis her sich bestimmen ließ, nun umgekippt ist und für die Idee bereits die Möglichkeit der Subjektbezogenheit impliziert (ein Subjekt, das seine Ideen hat und sich oder anderes vermittels ihrer realisiert). Bei Platon ist diese Abkehr von der Physis aber keineswegs entschieden und schon gar nicht ausdrücklich vollzogen.

Mit dem ontologischen Primat der Idee hat sich auch das Verständnis für das Wesen des Phänomens, für das Erscheinende, grundsätzlich gewandelt: Das im ›auf-gehenden‹ Walten zum Stand Gekommene und so aus einem ursprünglichen Erscheinen (Anwesen) her Da-Stehende (Anwesende), also das bereits schon Erschienene, wird nun nochmals als Erscheinung vernommen. Und auch damit rückt wiederum das, was Wesensfolge ist, an die Stelle des ursprünglichen Wesens. Die Erscheinung wird sich als bloßer Schein, als Verhüllung, gegen das Sein kehren (Phänomenalismus). Jedes dastehende Seiende bietet ja eine Vorder- und Oberfläche dar, ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen, für die jeweilige Hinsicht. Als was die Sache jetzt gesichtet wird, wird zum eigentlichen Sein umgefälscht. Gewiss, Seiendes waltet, verweilt und ›west‹ auch so als Etwas an. Aber nun wird es *nur* von diesem Etwas her erfasst, nicht von ihm selbst, sondern von etwas anderem her; es west als ein bloßer Fall eines Allgemeinen an. Platon fasste, wie *Heidegger* sagt, »das εἶδος, gleichsam überwältigt von seinem Wesen, selbst wieder wie etwas für sich Anwesendes und so den geeinzelten ›Seienden‹, ›die in solchem Aussehen stehen‹, Gemeinsames (κοινόν); dadurch wird das Geeinzelte als das Nachträgliche gegenüber der ἰδέα als dem eigentlichen Seienden in die Rolle des Unseienden herabgesetzt.«[82] Somit rückt das Wassein zum maßgebenden Sein auf und wird in

82 M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, *Vom Wesen und Begriff der* Φύσις, 275.

der Folge vom nackten, gleichsam akzidentellen Dasssein (*existentia* als aktuelle Zuständlichkeit des vorhandenen Seienden) absetzbar. Die Wasbestimmtheit des wahrnehmbaren Seienden wird als in dessen Wandel Bleibendes angesetzt und bildet damit den tragenden Wesensgrund als die maßgebende ›Ur-Sache‹.

Nun kommt es *ansatzweise* zu einer Aufspaltung und Verdoppelung der Welt, die sich im nachfolgenden Platonismus (der sich den Aristotelismus einverleibt) als Zwei-Welten-Lehre entpuppt: *mundus intelligibilis* versus *mundus sensibilis*, die Welt der sinnlichen Erscheinungen und die Welt der in ihnen aufleuchtenden Ideen bzw. die Welt des Veränderlichen (des stets Werdenden) und die des unwandelbar Bleibenden (des stets Seienden). Platon selbst, der kein Platoniker war, hebt wohl die Idee als das einigende Eine von der Mannigfaltigkeit der Seienden ab, und zwar von der ihr gegenüber *anderen* Physis (ἕτερα φύσις), der gegenüber die Ideenwelt später die beim Wort genommene *meta*-physische genannt wird; aber die Idee hat auch ihre Physis, und im Ausklang des anfänglichen Physisdenkens sind Ideen- und Körperwelt immerhin in einer einzigen Physis, in einer Welt verbunden.

Die Idee ist Ur- und Vorbild, Musterbild (παράδειγμα). Das Exemplarische gewinnt damit im Verhältnis zum Abbild normativen Charakter als Ideal, das in den stofflichen Nach- und Abbildungen nie rein verwirklicht wird. Alle Dinge sind, gemessen am Ideal, unvollkommen, mangelhaft, weil sie vermittels ihrer abgestuften Teilhabe an den Wesensideen das Urbild nie erreichen oder einholen; aber sie sind für das Urbild durchlässig, es scheint in ihnen auf. Die Dinge erinnern uns an die im Glanz des Göttlichen stehenden Ideen, welche, wie der mythische Ausdruck lautet, die ehemals vorgeburtlich leibfreie Seele geschaut hat. Die Idee wird sich ethisch und ästhetisch als kontrafaktisches Ideal, mit dessen ›Sein‹ es ›nichts‹ ist, entpuppen – ein Vorgang von kaum zu überschätzender Tragweite.[83]

Der Auslegung des Seins als Idee entspricht auch eine veränderte Erkenntnishaltung, da nun in der Idee das eigentliche Maß und Maßgebende für alle Erkenntnis erblickt wird. Das wahrnehmbare Seiende wird im erinnernden Vor-Blick auf die Idee erkannt, die sich auf verschiedene Art und Weise in ihm

83 Siehe oben Bd. II/1, 2. 426–441: »Atheismus und Nihilismus«. Man erinnere sich auch an Erfahrungen, die man mit Idealen machen kann. Sie besitzen etwas Anziehendes, Fesselndes, Faszinierendes, bezaubernde Ausstrahlung, verheißen Orientierung, Vollkommenheit, Fülle, Totalität und sind insofern nicht Abstrakt-Allgemeines. Umgekehrt sind sie von der konkreten Situation her gesehen abstrakt, weil unerfüllbare Forderungen, welche die konkreten Handlungsmöglichkeiten verdecken. Vom bloßen (absolut gesetzten) Ideal her gesehen erscheinen Mitmenschen und Berufsleistungen immer mangelhaft. Daher wirken moralische und ästhetische Ideale (Normen, Wertsetzungen) einer insgeheim ichzentrierten Wunschwelt, die an die Stelle echt erschlossener Seinsmöglichkeiten im Guten gesetzt werden, repressiv und destruktiv.

verkörpert und darstellt. Das Aussehen des Seienden, das in Erscheinung tritt, gründet nicht im Ganzen seiner Gestalt, sondern ihr Anblick wird auf ihr ideelles Aussehen, auf die Schaugestalt der Idee zurückgeführt. Das impliziert in der Folge die Möglichkeit, die Wesensidee, die der bloß sinnlichen Erscheinung des Seienden vorzuziehen ist, als unsere subjektbezogene Vor-Stellung den Erscheinungen als das Maß ihrer Erkennbarkeit vorzusetzen. Unsere Ideen sind die Vorentwürfe der Erkennbarkeit aller sinnlichen Erscheinungen. Damit konnte sich der eigentliche Zugang zur Erkenntnis verlagern: Das von sich her in seinem Sein uns aufgehende und begegnende Seiende in der Offenheit unseres leibhaftig ›wahr-nehmenden‹ Weltverhaltens tritt zurück, um der Idee und ihren Nachfolgern Platz zu machen: dem Erkenntnisapriori, Vorverständnis, Modell des Geschehens, Naturgesetz, der zu verifizierenden Hypothese als Leitvorstellung zur Bearbeitung des Seienden.

Mit dem Gesagten haben wir uns der Möglichkeit einer Bestimmung des primären Leitfadens oder Horizontes der Erkenntnishaltung innerhalb des Platonismus angenähert, wie sie Platon selbst, wenn auch nicht in thematisierter Ausdrücklichkeit, eingenommen hat. Die Idee ist das eigentliche *Sein* als Grund und Ursprung des Zusammenhangs von Erkenntnis (νόησις) und jenem Verhalten, das herstellend etwas hervorbringt (ποίησις). Bei Platon drängt sich das herstellende Verhalten des Hervorbringens in die Anwesenheit so vor, dass es den unausdrücklichen Verständnishorizont für seine Seinsauslegung bildet. Auf ein schon angeführtes Beispiel aus dem platonischen Dialog *Kratylos* sei dafür nochmals hingewiesen.[84] Hier fragt *Sokrates*: Worauf blickt der Handwerker, wenn er ein Weberschiffchen machen will? Offenbar auf solches, das seiner Natur nach dazu da ist (πεφύκει), die Fäden zu sondern. Wenn ihm nun bei der Herstellung die Arbeit misslingt und das Schiffchen zerbricht, dann wird er sich, wenn er ein neues macht, nicht nach dem zerbrochenen richten, sondern wieder auf jenes ideelle Aussehen (εἶδος) blicken, wonach er auch das erste Schiffchen gemacht hat. Jenes Urbild könnte man also mit Recht das Weberschiffchen an sich selbst (ἄν αὐτὸ δ ἔστιν) nennen.

Diese Textstelle, die als Beispiel für die der Physis gemäße ›Praxis‹ des Redens (als Sprachhandlung) dienen soll, ist höchst aufschlussreich. Der Handwerker hat vor der Herstellung eine Idee, wie das Herzustellende *aussehen* soll. Er stellt sich die Idee vor, auf die er blickt, um nach ihrem Vorbild zu arbeiten und das geplante Gebilde zu erstellen. Er schnitzt und formt den Stoff, aus dem er das Schiffchen macht, bis es in der gewünschten Gestalt (μορφή) verwirklicht erscheint. In der Idee nimmt

84 Platon, *Kratylos* 389 a 5 bis b 6. Zum Beispiel siehe auch oben S. 77.

er »*im Hinblick auf das Herstellen*« das Aussehen der Werkgestalt vorweg, die das *zuvor* gesichtete Aussehen des Dinges erhält. Die geprägte Gestalt des Herzustellenden gründet daher im Aussehen. Beim wahrnehmenden Verhalten wäre der Fundierungszusammenhang umgekehrt.[85] Begegnet uns solches Seiendes, dann müssen wir sagen, sein Aussehen gründet in seiner Gestalt. Aber im Hinblick auf das herstellende Verhalten gründet das Aussehen des zu bildenden Dinges nicht in dessen geprägter Gestalt, sondern umgekehrt die geprägte Gestalt im Aussehen: Der holzbearbeitende Handwerker hat in der Idee das Vorbild für das ›Was‹, das er machen will, darin gründet die konkrete Erscheinungsgestalt und Wesensform des Dinges. Idee, Aussehen, Gestalt, Materie und Stoff als vorliegendes Material, aus dem man etwas machen kann, erschließen sich im Horizont herstellender Verwirklichung oder, wie man auch sagen kann, *technomorph*.

Die Idee ist – wie bei einem Herstellungsvorgang – der eigentliche Ursprung des Dingseins, das eigentliche Sein des Seienden, und wird dadurch zur *Vorbild-Ursache* (*causa exemplaris*). Warum das möglich war, ist die Frage. Zuvor muss man sich die Tragweite dieses Denkansatzes wieder vor Augen bringen. Platon ist weit davon entfernt, sein Weltverhältnis im leibhaftigen Anwesenheitsmodus mit seinen Fragwürdigkeiten als *primären* Leitfaden für seine Interpretation des Dinges zuzulassen, sondern im Absprung von diesem wird der übersinnlichen Schaugestalt der Idee die Führung überlassen, jenem Maßbild, das *ähnlich* wie bei einem Herstellungsverfahren (also herstellungsanalog) auch die Tätigkeit im Wie ihres Hervorbringens leitet.[86] Von daher wird eine Vorwegnahme des ›Satzes vom Grund‹ verständlich: »Jede Veranlassung (Ursache: αἰτία πᾶσα) für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden (μὴ ὄντος) über- und vorgeht in das Anwesen, ist ποίησις, ist Her-vor-bringen.«[87] Was der Satz aus dem Symposion bedeutet, liegt auf der Hand: »Ein Her-vor-bringen, ποΐησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her Aufgehen ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne.«[88] Aber das kann streng genommen nur für die

85 Zum Fundierungszusammenhang zwischen Idee (ειέδος) und Gestalt (μορφή) vgl. ausführlicher M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 149 ff. Inwiefern er für »die [!] griechische Ontologie« (149) gilt, mag hier offenbleiben.

86 Dass eine Freilegung naturhafter Verwirklichungsprozesse im Hinblick auf die Naturgesetze nicht auf eine bestimmte Fassung von Vorbildursächlichkeit verzichten kann, sei hier hervorgehoben; sie ist aber ätiologisch nicht die rangerste Ursache. Vgl. O. Muck, *Christliche Philosophie*, 127–129.

87 Platon, *Symposion* 205 b 8 f., in der Übersetzung von M. Heidegger, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*; dort: »Die Frage nach der Technik«, 12; vgl. auch Platon, Soph. 265 b 8–10.

88 M. Heidegger, ebd.

Werdewelt Platons gelten, denn nur das im Entstehen Aufgehende kann nicht ohne bestimmte Ursache (αἰτία) entstehen.[89] Nur hier gilt der obige ›Satz vom Grund‹. Immerhin können wir jetzt sagen: Weil Platon die Physis, die ganze Welt des sinnenhaft Wahrnehmbaren, im Horizont einer technomorphen Erzeugungsätiologie auslegt, rückt die Idee in den Rang des eigentlichen Seins auf.

Was aber ist eine Poiesis »im höchsten Sinne«? Man könnte solche Interpretationen als überzogen bewerten, weil Poiesis nunmehr, metaphorisch verstanden, nicht beweisend, sondern sinnschöpferisch, die Bedeutung verwandelnd, in eine neue Dimension weist. Doch weist nicht gerade das obige Beispiel vom Handwerker, der das Weberschiffchen schnitzt, in noch viel weiter gehende Bedeutungszusammenhänge, von denen her das Beispiel konzipiert ist? Der Handwerker (τέκτων) ist nämlich ein *Demiurg* (δημιουργός aus δῆμος, Volk, und ἔργον, Werk), der für die Allgemeinheit etwas Bestimmtes macht. Demiurg ist der Handwerker, der Werkmeister bis hin zum Baumeister, der sein Gewerbe mit Öffentlichkeitscharakter gemeinnützig treibt, einer, der etwas (kunstvoll) macht, verfertigt und hervorbringt (δημιουργεῖν), im ausgeweiteten Sinne: ein Künstler, Beamter, Urheber.[90]

Platon überträgt diese Bezeichnung ›Demiurg‹ auf den Gott, den er gerade nicht als Weltschöpfer im Sinne monotheistischer Religionen, aber dennoch als demiurgischen Gestalter des (die Erde überwölbenden) Himmels,[91] ja auch als Bildner des ganzen Kosmos versteht.[92] Er nennt ihn »einen Hersteller (ποιητὴν) und Vater von diesem allen«.[93] »Alle sterblichen Lebewesen und die Gewächse, die aus der Erde aus Samen oder Wurzel wachsen, und auch alle leblosen Körper, schmelzbare und nichtschmelzbare, die sich in der Erde bilden«[94] – all das ist »durch Gottes demiurgisches Machen (θεοῦ δημιουργοῦντος)« entstanden. Von daher kann Platon zwei Herkunftsweisen des hervorbringenden Herstellens (δύο ποιητικῆς τέχνη) unterscheiden: was durch *göttliche* Techne hervorgebracht wird und daher (für uns) von Natur aus ist, im Unterschied zu dem, was durch *menschliche* Techne veranlasst und

89 Vgl. Platon, *Timaios* 28 a 4–6; c 2–3.

90 Nach W. Foerster, Art. κτίζω, Sp. 1023: »δημιουργός bezeichnet eigentlich den, *der für die Allgemeinheit Bestimmtes arbeitet*, bei Hom[er] vom Seher, Arzt, Baumeister, Herold und Sänger gebraucht, dann den, der berufsmäßig bestimmte Artikel (eben zum allgemeinen Gebrauch) herstellt, den Handwerker, ob es sich nun um einen Töpfer, Bildhauer, Maler, Schiffsbauer, Weber, Färber, Salbenbereiter oder Koch handelt. Als solcher ist er der *Fachmann* im Gegensatz zu Laien, *der Hersteller und Verfertiger* von etwas. Im Laufe der Zeit ist immer mehr das Moment des unmittelbaren Arbeitens an und mit einem Stoff, das ›Anfertigen‹ in den Vordergrund getreten.«

91 Vgl. Platon, *Politeia* 530 a 7.

92 Vgl. Platon, *Timaios* 28 a 4, b 3 c; 29 a; 31 a; 41 a 7.

93 A. a. O., 28 c 3–4.

94 Platon, *Sophistes* 265 c 1–4; vgl. 266 b 2–4.

zustande gebracht wird.[95] Ebenso wie der Handwerker die Dinge im Blick auf die Ideen als Vorbilder anfertigt, so bringt der göttliche Demiurg und Architekt im Blick auf die unvergänglichen Vorbilder den »Kosmos als Abbild (Ikone)« von etwas hervor.[96] Er blickt somit »auf das sich stets in Selbigkeit Haltende« hin,[97] auf das »stets währende Seiende (τί τό ὄν ἀεί)«[98] und das »Ewige (τό ἀίδιον)«,[99] wenn er es »als Vorbild« für sein Hervorbringen gebraucht.[100] Das sind also die Ideen, die Immerseienden, die ihm vorgegeben sind. Dabei ist er eine Art von ›Obermacher‹, der nicht alles unmittelbar aus dem chaotischen Urstoff in den Kosmos überführt. Er erzeugt, wie Platon das unter Bezugnahme auf den theogonischen und kosmogonischen Mythos darstellt, die menschlichen Seelen, überlässt aber alles Zweitrangige, sozusagen das handwerklich-künstlerische Formen (πλάσσειν) von leibhaftigen Gebilden, ihm entstammenden Göttern.[101] Wer ist er dann, dieser Demiurg, um ihn im Verhältnis zu den Ideen zu bestimmen?

Beachten wir, wie vom Demiurgen und dem demiurgischen Machen geredet wird, so finden wir, dass die argumentierenden Überlegungen der Dialoge von mythischen Einsprengseln unterbrochen und durchsetzt sind, oder umgekehrt, die Mythen sind so in die Dialoge hineingeflochten, dass einem bei den platonischen Mythen die Ursprünglichkeit und Reinheit abgehen mag.[102] Ein Mythos, wie hier ein ›kosmogonischer‹, ist eine Erzählung, deren Erzähler nicht der Autor ist oder die er mindestens so darstellt, als wäre er nicht der Autor ihrer Nach- oder Neudichtung, sondern als wäre es nur eine altehrwürdig überlieferte Sagen. Mythos ist ›offenbarendes‹ *Wort*, das sich Gehör verschafft, das man aber nicht aus dem Hörensagen hat, und zwar dichterisches Wort, das innewerden und innehaben lässt, worum es im Dasein geht, das sagt, wie der Mensch sich halten und handeln muss, soll sein Dasein nicht aus den Fugen geraten, und von dem kündet, was uns im Grunde un-

---

95 Vgl. a. a. O., 265 e 3–7. *Platon* unterscheidet zwei Weisen des Sichauskennens und Umgangs (τέχνη): das Herstellen und das Erwerben (Nehmen und Sich-geben-Lassen). In beiden Grundverhaltensweisen geht es nach M. Heidegger (GA, Bd. 19: *Platon*, *Sophistes*, 276 ff., hier 634) um den Umgang des Menschen im alltäglichen Dasein mit seiner Welt, um »das Grundphänomen des *Sichversorgens* mit etwas – als *Besorgen* von etwas – im Sinne des *Vorsorgens für*: Zeitlichkeit … Dieses Besorgen – sich Be-schaffen im weiteren Sinne – bestimmbar als Umgang mit der nächstbegegnenden Welt.« Platon schließt die erwerbende Techne sowie das (sophistische) Erzeugen von Trugbildern, die trügen und betrügen, von der göttlichen Kunst aus.

96 Platon, *Timaios* 28 c 5 – 29 b 2; vgl. 92 c 6–10.

97 A. a. O., 28 a 7.

98 A. a. O., 27 d 6.

99 A. a. O., 29 a 4–5.

100 A. a. O., 28 a 7–8

101 A. a. O., 42 d 6–7.

102 Vgl. J. Pieper, *Werke*, Bd. 1: *Über die platonischen Mythen*, besonders 332–374, 342–347.

seres Daseins angeht (»wir selber … sind Gottes Erzeugnisse«[103]) und was immer so gewesen ist, also Wort, das aus dem Unsagbaren, dem Anwesen der Welt in ihrem tiefsten Wesensursprung, aus dem religiösen Bezug heraus den Gott und das Göttliche zur Sprache bringt.

Diesem Wort, das eine eigene Art von Glaubwürdigkeit hat, tritt nun der im Dialog entstehende Logos so gegenüber, dass sich der mythische Anschein von unbefragbarer Wahrheit im Gespräch argumentativ auf Sinn und Vernünftigkeit befragen (oder modern: hinterfragen) lässt.[104] Der Mythos spricht ähnlich wie das Gleichnis – man denke an das Sinnbild der Sonne für die Idee des Guten im Höhlengleichnis –, ja wie alles Dichterische den ganzen Menschen (in der Unmittelbarkeit seinserschließender Gestimmtheiten des Gemüts einschließlich seiner Vernünftigkeit) an. Dagegen spricht der pure Rechenschaft gebende *Logos* zwar auch den Menschen an, aber doch nur (wie die Idee) auf Vernunft und Verstand, auf ›*das* Denken‹ hin, also beschränkt, indem er das zu Sagende nicht (nach-)erzählt, sondern in Offenheit für das Äußerste des noch Sagbaren schrittweise kritisch durchfragt und mühsam auf- und beweisend durcharbeitet. Mythos und Idee gehören wohl zusammen, sie stehen in Analogie zueinander, sagen dasselbe, aber nicht auf die gleiche Weise.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Notwendigkeit, die Nichtidentität der literarischen Gattungen von mythischer und philosophischer Sprache zu beachten, wobei bei einer auslegenden Übersetzung in das vernünftig-begründende Wort die dichterisch-mythische Sprache eine anzuerkennende und irreduzible Vorgegebenheit bildet, die bei Platon keineswegs immer einer entmythologisierenden Kritik unterstellt wird. Um sich die Andersartigkeit mythischen Sagens gegenüber dem philosophischen zu vergegenwärtigen, denke man beispielsweise nur an die großen Motive vorderorientalischer Mythen über Weltentstehung: Erzählungen von einem ungeheuren Geburtsvorgang aus der Mutter Erde oder einem ins Dasein rufenden Wort (aus dem Herzen oder allenfalls als herrschaftliches Machtwort) oder vom Streit (dessen ›Aus-ein-ander-setzung‹ zum ›Vater‹ aller Dinge wird) oder vom (mit eigenen Händen) hervorbringenden Herstellungsprozess handwerklicher Kunst.

Platon bringt den ›Schöpfungsmythos‹ vom Demiurgen, vom Werkmeister, in die Philosophie ein. Dieser hat alles durch planende Überlegung (τέχνη) und »Voraussicht« (πρόνοια) gut und möglichst ihm *ähnlich* gemacht, weil er selbst gut ist.[105]

---

103 Platon, *Sophistes* 266 b 2–4: Mit γεννήματα sind auch Sprösslinge, Kinder göttlichen Geschlechts mitgemeint.

104 Hierzu vgl. M. Leiner, *Mythos – Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs*, 33–37.

105 Platon, *Timaios* 29 d 6 – 30 c 2

Aus diesem Beweggrund, der Sorge um das Gute, versteht Platon den Gott und alles ihm Zugehörige als das Beste und Vollkommenste.[106] Er ist »der Beste unter den (veranlassenden) Ursachen«,[107] der »in dem, was sich ungeordnet verhielt […], entsprechende Verhältnisse machte«.[108] Diesem Mythos von dem, der alles miteinander verfügt und ordnet (dem συνιστάς der Physis), steht nun die ontologische *Idee des Guten* als der *höchsten* Idee gegenüber, »der Ursache des Richtigen und Schönen«,[109] die auch »Ursache des Sichauskennens in etwas (ἐπιστήμης) und der Unverborgenheit [der Wahrheit des Seins]«[110] ist und von der »sowohl das Sein als auch das Wesen« herkommt.[111]

Wie verhalten sich nun Demiurg und Idee des Guten zueinander? Platon hat seinen Gott, den Nous (die göttliche Vernunft), die Idee des Guten im Gegensatz zu den meisten Auslegern nicht glatt mit dem Demiurg identifiziert,[112] vielleicht aus einer Ahnung von letzter Inkommensurabilität von Mythos und philosophischem Logos heraus. *Michael Bordt* hat geltend gemacht,[113] dass im *Timaios* der Demiurg das mythologische Bild für den Nous ist. Der Demiurg ist insofern gut und die Beste aller Ursachen, als er die Materie so strukturiert, dass die Dinge so gut wie möglich sind. Dadurch erfüllt er beide Funktionen, die sowohl dem Nous als auch der Idee des Guten zugeschrieben werden. Dabei bleiben viele Fragen offen. Ontologisch sind die Ideen von der Idee des Guten abhängig. Der Werkmeister erweckt jedoch den Eindruck, dass die Vorbilde (Ideen) ontologisch unabhängig von ihm sind. Er nimmt sie lediglich wahr und ahmt sie im Werkstoff nach. Dadurch würde der Demiurg nur eine »Zwischenstellung zwischen den Ideen und der Materie« einnehmen. Doch könnten es didaktische, darstellungsbedingte Gründe sein, welche Platon zur Einführung des Werkmeister veranlassten. Doch wenn man dann das Bild presst, hinkt es offensichtlich. Welche Lösung auch immer innerhalb des Platonismus und der christlichen Rezeptionsgeschichte gefunden wurde, die technomorphen Gedanken über den Bildner und das Bilden der physischen Seienden (unter

---

106 Platon, *Politeia*, 381 b 4.
107 Platon, *Timaios* 29 a 6.
108 A. a. O., 69 b 4–5.
109 Platon, *Politeia* 517 c 1–2.
110 A. a. O., 508 e 3–4.
111 A.a.O., 509 b 7–8.
112 Vgl. etwa M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 405, pointiert: Die Idee des Guten ist »nichts anderes als der δημιουργός, der Hersteller schlechthin«.
113 M. Bordt, *Platons Theologie*, 247 ff.

Einschluss des Menschen) waren von solcher Bedeutung, dass man nachhaltig in ihren Bann geraten konnte.

c) Elfter Exkurs: Die Vierursachenlehre des Aristoteles

Man kann den schulphilosophischen Kontext der Konstitutionsgründe von *essentia* und *existentia* zurückverfolgen auf ihre zweite Hauptquelle neben Platon, auf das wirkungsgeschichtlich so bedeutsame Lehrstück von den vier Gründen bzw. Ursachen des *Aristoteles*, an das hier unter Hervorhebung des für uns Wichtigsten erinnert sei. Von Ursache und Verursachung wird ja in »vielerlei Bedeutungen« gesprochen. Diese Ursachen wurden keineswegs zufällig am handgreiflichsten, nämlich am ontischen »Modell« der Herstellung von Dingen bzw. Sachen wie Haus, Tisch, Bett, Säge (Werkzeug) oder Statue (Kunstwerk) veranschaulicht, sollen aber für das primäre, aufgrund der Physis her in Erscheinung tretende Seiende (das ›von Natur her‹ oder ›naturhafte‹ Seiende: τὸ φύσει ὄν!) gelten. Es geht in der Vierursachenlehre um Erste Philosophie: das Wissen darum, warum etwas ist und so ist, wie es ist, ein Kennen und Einsehen des Grundes (als Ursprung und eröffnender Anfang) bzw. der unter sich zusammengehörigen Gründe und Ur-Sachen für das, was ist und so ist, wie es ist. Diese Gründe und Ursachen sind keine vorläufigen, beiläufigen oder nächsten, sondern erste und letzte (tiefste) des Seienden überhaupt, und zwar des Seienden als solchen.[114]

Bei einem Seienden, das uns gegenüber immer als ein (von sich aus) Daseiendes und so ›Her-gestelltes‹ und sich Darstellendes erscheint, kann man danach, woraus es entsteht und besteht, nach dem *Material-Grund* fragen. Das Holz ist der Stoff (die ὕλη, wörtlich: Nutzholz des Waldes), *woraus* der Tisch hergestellt wird und besteht. Der Stoff verhält sich zum Ding, zur Sache, *verursachend*, er ist in diesem Sinne eine der Ur-Sachen (die *causa materialis*). Dabei ist nicht das Stoffliche, sondern der Umstand, dass es in verschiedenen Zuständen zu etwas gut *sein kann* (das δυνάμει ὄν), das Wesentliche. Das Ding gründet ja nicht nur in irgendeinem Stoff, sondern in einem *geeigneten* Stoff, damit es in Gestalt (Form, μορφή) seiner Erscheinung mit dem Aussehen (εἶδος) des Tisches erscheinen kann. Morphe und Eidos werden besser verständlich, wenn man den entsprechenden Gegenbegriff der Materie hinzuzieht.

114 Zur Bedeutung dieses Lehrstückes vgl. F. Wiplinger, *Physis und Logos*, 1. Abschnitt, Kap. 3–5, hier 56: »*die vierfache Weise* (τετραχῶς), *wie die PHYSIS als einiger Ursprung Bewegung gründet und als solche zur Sprache gebracht wird, ist das Entscheidende und unableitbar Eigene im Denken des Aristoteles.*« Zur Metaphysik als Wissenschaft von den ersten Gründen des Seienden vgl. auch ders., *Metaphysik*, 142–154.

Das ausgewählte und zugeschnittene Holz ist das, worein das tischförmige Aussehen eingelassen ist, der *Form-Grund* (*causa formalis*), das Wassein als Ur-Sache. Wir haben es ja nicht mit bloßem Holz, sondern einem hölzernen Tisch zu tun. Das Seiende bietet von sich her einen Anblick, eine Ansicht, in der es sich darstellt, steht, von sich her anwest – und das heißt: *ist*. Was wir zunächst erblicken, ist ja das jeweilige Daseiende im Wie seines Gegenwärtigseins (οὐσία), weil es Darstellung und Herausstellung seines Wasseins ist.

Vor allem ist aber noch ein dritter Grund zu nennen, dem der Tisch ›ur-sächlich‹ sein Tischsein verdankt: das Woraufhin, Wozu oder Worumwillen, das eingrenzende Ende, mit dem das Ding nicht aufhört, sondern als vollendetes beendet ist und als Ding nun im Offenen her- und dasteht. Dieser Grund heißt griech. τέλος oder lat. *finis*, mit der Doppelbedeutung *Ende* (Vollendung) und *Grenze* (daher *causa finalis*, Ziel- bzw. Zweckursache, wobei die Übersetzung von τέλος mit Ziel oder Zweck nicht sehr glücklich erscheint, da Ziel häufig das absichtlich Anvisierte und Zweck das, wozu etwas ist, besagt, was im Vollendet-Sein mitgemeint sein kann).[115] Beim Tisch ist es der (jeweils besondere) Bereich oder Bezugszusammenhang des Gebrauchs, in dem das Tischsein eingegrenzt ist und um den es geht.

Zu diesen Ursachen zählt man – abgesehen von *Mitursachen* (den Werkgehilfen und Werkzeugen zur Anfertigung der Dinge) – eine vierte, den Tischler. Dieser wird nicht so sehr als mit Händen werkender Beweger, als Arbeiter gesehen, der aktiv auf etwas einwirkt, das passiv etwas empfängt, also als (bloß) ontisch Bewirkender, der eines aus dem anderen entstehen lässt, indem er es bewirkt und selber macht, sondern in der aristokratisch anmutenden Stellung des Anschaffenden oder Veranlassenden, der als der umsichtig Überlegende sich letztlich in Entsprechung zur Physis[116] vom Logos[117] bestimmen lässt und aus ihr und durch ihn etwas in Bewegung und schließlich zur Ruhe der Hergestelltheit bringt. Daher ist der Tisch noch nicht als Erfolg und Effekt einer ontischen *causa efficiens*, der *Wirk-Ursache* im Sinne nachthomasischer Scholastik, bestimmt. »Die Lehre des Aristoteles kennt

115 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 82, 85, 213.

116 Zur Fragwürdigkeit des Physisverständnisses vgl. F. Wiplinger, *Physis und Logos*, 43–46.

117 Die Mehrdeutigkeit von Logos sei hier im Anschluss an F. Wiplinger, *Physis und Logos*, 69–73, hier 70 f., zusammengefasst als Offenhalten und Ausbilden des Bezugs des Menschen zum Seienden »auf fünffache Weise […], nämlich in der Kunst (τέχνη) als der alles menschliche Herstellen (ποίησις) leitenden Sicht des Könnens, in der Klugheit (φρόνησις) als der alles Handeln (πρᾶξις) leitenden Sicht des menschlich Guten, in der aus Gründen herleitenden und sehen lassenden Wissenschaft (ἐπιστήμη ἀποδεικτική), in der Vernunft (νοῦς) als Einsicht und Entbergung dieser Gründe selbst und in der Weisheit (σοφία), welche Wissenschaft und Vernunft bezüglich des höchsten Seienden ist«. Logos ist aber auch das in diesem offenhaltenden Bezug so Eröffnete, dass es sich in seiner Anwesung als Seinssinn der Physis zeigen kann.

weder die mit diesem Titel genannte Ursache, noch gebraucht sie einen entsprechenden griechischen Namen.«[118] Es gibt demnach streng genommen nur drei verschiedene Weisen der Verursachung, die in der Überlegung des Tischlers ins Spiel kommen und die sich der Überlegung des Tischlers verdanken, aus der das Ding seinen Anfang nimmt und zum Vorschein gebracht wird.

Wenn Aristoteles anhand des ontischen Modells des herstellendes Machens vier Weisen der Verursachung erläutert, kann man ihm *deswegen* nicht ohne Weiteres unterstellen, dass er die Hervorbringungen der Physis *technomorph* – nach dem Modell (kunst-)handwerklicher Erzeugung – oder *ergologisch* – an den materiellen und technischen Erzeugnissen orientiert – deutet. Aristoteles unterscheidet nämlich sehr wohl den Bereich handwerklich und künstlerisch hervorgebrachter Seiender vom grundlegenden Bereich derjenigen Seienden, die unmittelbar der Physis entstammen. Physis ist das Wachsen oder Gewächs im weiteren Sinne eines Aufgangs und Aufgehens von sich heraus in die Unverborgenheit und zugleich ein In-sich-Bergen des eigenen Anwesens (also Bleiben im Aufgehen), aus dem das von selbst Gewachsene und Entstandene, die Naturkörper (τὰ φύσει ὄντα), hervorgehen.

Die Physis darf nun nicht statt technomorph (bzw. gar modern als ein sich selbst herstellendes Machen) *organisch* (an Gewächsen orientiert) oder *georgomorph* (primär am Acker- und Gartenbau und da auch untechnisch beispielsweise an der Entwicklung vom Samen zur Frucht orientiert) missinterpretiert werden. Physis selbst ist *Bewegungs-Grund*; sie ›bewegt‹ in einem ursprünglichen, überkategorialen Sinn, indem sie Seiendes in die Erscheinung hervorbringt. ›Her-vor-bringen‹ heißt hier: Seiendes *her* ins Anwesen (Sein) und aus der Verborgenheit *vor* in die Unverborgenheit bringen.[119]

Die Physis ist das erste (anfängliche) Woher der Bewegung, des Auf- und Untergangs des Seienden überhaupt, aber als Aufgang in diesen drei Gründen (Ma-

118 M. Heidegger, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, »Die Frage nach der Technik«, 11. Nach F. Wiplinger, *Metaphysik*, 181–187, ist schon bei Aristoteles die Nivellierung der Grund-Bewegung auf eine *ontische* (Orts-)Bewegung angelegt. Damit ist ein Wechsel der Fragestellung hinsichtlich des ›Woher‹ der Bewegung verbunden. Gefragt wird nicht mehr, was im Beweglichen selber dies bewegend durchwaltet, ihm Grund gibt und so Bewegung ermöglicht, sondern was bloß ontisch bewegt, nach dem auf kategorialer Ebene (*actio/passio*) Wirkenden, das als *Wirk-Ursache* so wirkt, dass eines aus dem anderen entsteht, bewirkt wird oder auf ein anderes einwirkt. Wiplinger verweist auf die »ontisch-ontologische Doppeldeutigkeit« des aristotelischen Geist-Gottes »als Seiendes und Sein zugleich«, das als das unbewegte Worumwillen (Gute) alles andere, d.h. Seiendes, bewegt, aber in gar keinem Bezug zur ontologischen Grundfrage »nach dem Hervorgang des Seienden als solchem in sein wesenhaftes Erscheinen und Anwesen« steht. Vgl. dazu auch ders., *Die Gottesfrage in der Metaphysik des Aristoteles.*

119 Vgl. M. Heidegger, a. a. O.: *Die Frage nach der Technik*, 13, »Wissenschaft und Besinnung«, 42 ff.

terial-, Form-, Zielgrund) kein ontisches Woher, kein ontisch Bewegendes oder eine vorhandene Wirkursache, bei der auf kategorialer Ebene eines aus dem anderen wird, indem etwas wirkt und leidet (empfängt) oder am Seienden, an der Wesensgestalt ein Wandel der Qualität, der Quantität und dem Ort nach erfolgt. Die Grund-Bewegung ist als echtes Werden und Vergehen des Seienden selber das ›Her-vor-gehen‹ des Seienden selbst als Aufgang der Physis im Erscheinen seines Logos, des Wesens- und Formgrundes im Materie-Grund. Das Physisdenken ist daher ein Seinsdenken. Daher muss man sich immer wieder vor Augen halten, dass die Übersetzung von Physis mit Natur ein Notbehelf ist, weil Physis nicht einfach der Gegensatz zu Zufall, zu zwingender Gewalt und zu menschlicher Setzung, Technik und Praxis, Geschichte und Kultur ist, sondern alle diese Bereiche von ihr bestimmt sind. Sie ist daher auch nicht der vor- und außermenschliche Naturbereich, sondern umgreift die späteren Entgegensetzungen als der sie tragende Bereich des ›Aufgangs‹ in die Unverborgenheit.

Dieser ›vierte‹ Grund, der Bewegungs-Grund, bringt nach dem Gesagten Anwesendes so zum Vorschein des Anwesens, dass es seinem (An-)Wesen nach im Werk währt (ἐνέργεια) und sich in der Vollendung des Anwesens hält (ἐντελέχεια). Als solcher Grund kann er selbst nicht wiederum etwas Anwesendes, d.h. etwas Seiendes, und schon gar nicht eine bloß ›äußere‹ ontische Ursache für das Hervorgebrachte sein. Denn was von der Physis her ist, hat den Ursprung seines Hervorgangs in ihm selbst (ἐν ἑαυτῷ) und nicht in einem anderen (ἐν ἄλλῳ) und von außen her (ἔξωθεν) so wie das, was nicht von Natur aus entstanden ist und zunächst in der Seele des Handwerkers und Künstlers war.[120] Deshalb sind im *physischen* Körperphänomen Formursache und Zielursache dasselbe. Und daher hat es sein Telos in sich selbst. So verstehen wir uns von uns her darauf, zu wissen, *was* wir als Menschen- und Lebewesen sind, und darum auch auf das, *um was* es uns (aufgrund dieser Verfassung) *geht*, und wir wissen dementsprechend, wozu Teile (Organe) unseres Körpers (etwa die Hände) *gut* sind. Aufgrund dieser ureigensten Kenntnis des physischen Körpers können wir andere Dinge unter Zweckgesichtspunkte stellen und hervorbringen. Doch erst im herstellenden Machen treten das Was-sein des Erzeugnisses (Formursache) und das Wozu-sein (Zweckursache, Dienlichkeit) für den Erzeuger auseinander und sind Bewegungsursachen (Architekt, Arbeiter, Werkzeug) und Form (das Hausförmige) nicht mehr von gleicher Art, wie das bei natürlicher Zeugung der Fall ist. Da »entsteht ja ein Mensch aus einem Menschen, aber nicht

120 Aristoteles, *Physik*, 192 b 1–15. 27–32; dazu vgl. auch M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen und Begriff der Φύσις«, 245–252, 257 f.

ein Bettgestell aus einem Bettgestell«,[121] vielmehr ›macht‹ der Mensch das Bettgestell, aber nicht Menschen.

Gewiss ist das Bett zum Ausruhen (als Zweckursache) etwas vom Menschen (als Bewegungsursache) Gemachtes und nicht wie der Mensch selbst ein physisch hervorgebrachtes Seiendes. Artefakte sind nicht im eigentlichen Sinne selbstständige Wesen (physisch Daseiende), weil sie relativ auf den Gebrauchszusammenhang des Menschen sind. Dieser hat beispielsweise die Idee, sich etwas bereitzustellen, um bequem auszuruhen, und dazu denkt er sich etwas aus, überlegt es und stellt es her. Somit kann der Unterschied der zwei Arten des Entstehens von Seienden nicht einfach darin liegen, dass etwas den Ursprung des Hervorgangs entweder in sich oder in einem ontisch anderen hat, denn nicht nur die menschlichen Erzeugnisse, sondern auch die gezeugten Lebewesen haben ihren Ursprung ontisch gesehen in einem anderen. Wo liegt dann genauer der Unterschied, wenn doch in beiden Fällen ›Her-vor-bringen‹ so viel wie »in das Unverborgene des Aussehens bringen und anwesen lassen, Anwesung« besagt[122] und in beiden Fällen das Aussehen einem Aussehen des Hervorgebrachten entnommen wird?

Was seinem Aussehen nach als Tisch entsteht, entspringt der *Überlegung* und wird einem vorweg gesichteten Aussehen – ›wie ein Tisch‹ – entnommen. Aber dieses Aussehen ›wie ein Tisch‹ übernimmt beim herstellenden Machen (ποίησις) nicht wie beim physisch Seienden selbst das Hervorbringen in das Aussehen; es ist selbst kein Aussehen, kein Etwas, kein Anwesendes, das selbst sich und seinesgleichen hervorbringt, sondern es ist als vorweg gesichtetes Aussehen (ἰδέα) das παράδειγμα (Vorgezeigte, Vorbild, Muster, Maß, lat. *exemplar* als Fall eines Vorgezeigten sowie im übertragenen Sinne Vorbild, Ideal), das zurückbleibt, das ein anderes als geeignet zu beurteilendes Material zur Herstellung erfordert und das Sichauskennen im begleitenden Prozedere der Herstellung leitet, aber jenes nicht wie bei der Zeugung vollzieht; es *zeigt* sich lediglich im Herstellungsprozess und ist so wie alles von der Physis her Seiende auch eine Art von Anwesung. Naturhaft Seiende (wie Mensch, Tier, Pflanze und Element) hingegen ›machen‹ nicht sich selbst und ihresgleichen, weil sie ihrem wesenhaften Aussehen nach als Anwesende, die sich und ihresgleichen hervorbringen, nicht und nie *bloß* Maß und Vorbild in einem und für einen Prozess der Erzeugung sind. Sie reproduzieren also artgleich sich selbst, haben Ursprung der Bewegung, wesenhaftes Eidos und Telos in sich selbst und nicht in einem ihnen gegenüber äußerlich Bleibenden. Der reproduktive Prozess des Hervor-

121 Aristoteles, *Physik*, 193 b 8–9.
122 M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen und Begriff der Φύσις«, 289.

bringens ist »ein Weg zur Physis […] ein Weg von der Physis zur Physis. Die Physis ist nicht [nur] das Woher [ein Seiendes ist], sondern [auch und zuerst] das Wohin des Prozesses.«[123]

Physisches Hervorbringen und technisches Herstellen werden aber nicht nur unterschieden, sondern gehören auch zusammen. Lehrreich ist das Beispiel vom kranken Arzt, der sich selbst behandelt. Er stellt, genau genommen, nicht die Gesundheit wieder technisch her, sondern die ärztliche Kunst unterstützt und lenkt die menschliche Natur (φύσις), zu der Genesung und Gesundheit gehören, zur Rückgewinnung der Gesundheit. »Die τέχνη kann der φύσις nur entgegenkommen, kann die Gesundung mehr oder weniger fördern; sie kann jedoch als τέχνη niemals die φύσις ersetzen und selbst an ihre[r] Stelle zur ἀρχή der Gesundheit a. s. [als solcher] werden.«[124] Noch dort, wo man durch τέχνη, wie bei einem Steinwurf, entgegengesetzt zur Natur und ihrem Verlauf handeln kann, ist die Natur und sind die Eigentümlichkeiten ihres Aufgangs und Verlaufs zu berücksichtigen und im Spiel.

Ein grundlegendes Missverständnis der aristotelischen Physis liegt in der bloß *ontischen Naturdeutung*. Das Sein der Natur wird für etwas Seiendes oder für einen Bereich innerhalb der Gesamtheit der Seienden gehalten. Diese Deutung ist eine Zwischenstation auf dem Weg der Umdeutung der Physis zum modernen Naturbegriff. Demnach bezeichnet der Begriff der Natur dasjenige, was der Mensch nicht gemacht hat und was ohne sein Zutun da ist, das Naturding (die *res naturalis*), das der Herstellung unbedürftig ist, im Gegensatz zum Artefakt (*res artificialis*). Diese Definition ist *negativ*, insofern sie nur sagt, was Natur nicht ist. Aus ihr kann nicht geklärt werden, inwiefern sich der Mensch selbst der Natur zugehörig erfährt. Doch spricht sie ein durchaus berechtigtes Interesse aus, sofern Natur nicht mit menschlichem Machwerk und Machbarem verwechselt werden soll.[125] Definiert man demgegenüber Natur *positiv* als Inbegriff dessen, was durch sich selbst besteht, etwa als Gesamtheit all dessen, was es da an von selbst Gewachsenem und Entstandenem gibt (allenfalls unter Einschluss des Menschen als Lebewesen), so besteht die Gefahr, das Sein der Natur mit dem zu verwechseln, was im Interesse technisch-poietischer (›praktischer‹) Daseinsgestaltung erforschbar ist, und zwar – man denke an die moderne Bionik – als das *Know-how* der Natur, von dem die Natur nichts weiß. Innerhalb des Horizontes der machenden Herstellung muss dann die Natur als die sich selbst herstellende und organisierende erscheinen.

123 Aristoteles, *Physik* 193 b 12.
124 M. Heidegger, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen und Begriff der Φύσις«, 257.
125 Siehe unten 5.3.

Es scheint, dass Aristoteles eine bestimmte universalontologische Deutung der Physis als technisch-poietisches Produkt (gelegentlich) zu vermeiden suchte. Im Rahmen der Wiederholung der Tradition frühgriechischer Physisdenker hat er den Unterschied von dem, was durch Physis und durch Technik bzw. Poiesis entsteht, in kritischer Auseinandersetzung mit dem Physisverständnis seines Lehrers *Platon* erarbeitet. Die für unsere Fragestellung wichtigste Differenz des Aristoteles zu Platon liegt in seiner Abweisung der Idee als dem eigentlichen Sein des Seienden. Doch wie bei einem Herstellungsvorgang wurde sie bei ihm als *Vorbild-Ursache* zum eigentlichen Ursprung des Dingseins und ergänzte später die vier aristotelischen Ursachen durch eine fünfte.[126] Was bei Aristoteles die drei Weisen der Verursachung (durch Form, Ziel und Materie) zusammenhält, ist die *Physis als Bewegungs-Grund*; sie lässt Noch-nicht-Anwesendes ins Anwesen ankommen. Dieses Zusammenspiel der Verursachungen bzw. Veranlassungen ist, nach einer Wendung *Heideggers*, »einheitlich durchwaltet von einem Bringen, das Anwesendes in den Vorschein bringt«.[127]

Aristoteles mag diese aletheiologische Sichtweise (auch) aus der platonischen Philosophie übernommen haben, aber er grenzt sich entschieden von der poietischen Sichtweise der Physis ab, indem er das der Physis entspringende Hervorbringen vom herstellenden Hervorbringen, das seine Entstehungsursache im Schaffenden hat, eindeutig unterscheidet. Zur Bildung der physischen Seinsgestalt zeigt sich wenigstens nicht *eigens* ein Vorbild *in* einem und *für* ein herstellendes Machen (τέχνη). Nur diesem herstellenden Machen ist das Grundwort ποίησις vorbehalten. Allein rezeptionsgeschichtlich war das poietisch-technomorphe Physisverständnis Platons und des Platonismus äußerst folgenreich. Es hat nicht nur zur Übermalung und Verschüttung des originären aristotelischen Verständnisses, sondern auch des biblischen Schöpfungsverständnisses wesentlich beigetragen.

126 Siehe oben, 448–457.
127 M. Heidegger, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, »Die Frage nach der Technik«, 12.

d) Gründe für die Universalisierung des herstellend-hervorbringenden Verhaltens als maßgebenden Horizonts der Auslegung des Seienden

In Bezug auf das (zunächst) im Abendland bemerkbare Sichvordrängen der Auslegung des Seienden als *Herstellbares aus dem Hergestelltsein* wurde schon auf *Platon* als rezeptionsgeschichtlich wichtigstes Paradigma verwiesen.[128] Bei ihm tritt, wie *Heidegger* eindringlich gezeigt hat, das hervorbringend-herstellende Verhalten bereits deutlich als universeller Verständnishorizont für das Sein des Seienden hervor. Wenn Techne der Name für das Sichauskennen in dem ist, worauf handwerkliches Tun und Können sowie die schönen Künste im Sichverstehen auf Anfertigung und Herstellung gründen, dann kommt das Eidos (Idee und Form) als (primärer) Grund in der Techne ins Spiel. Die Techne ist durch das Eidos (Idee und Form) der Boden der Auslegung des Seins des Seienden.[129] Dem entspricht die technomorphe Konzeption des Seienden, der konkreten Gestalt des Anwesenden, durch seine *formstoffliche Grundkonstitution* (der sogenannte ›Hylemorphismus‹). Sie scheint für Naturdinge, Gebrauchsdinge und Kunstwerke gleich gut zu passen.

Auf diesen Grund für die Entfaltung eines universellen technomorphen Seinsverständnisses hat Heidegger hingewiesen: Das herstellend-hervorbringende Verhalten erfüllt seine Bestimmungskraft im Bereich des von Menschenhand Hervorgebrachten, des uns dienlichen Welt zuhandenen »Zeugs«.[130] »Das Stoff-Form-Gefüge aber, wodurch zunächst das Sein des Zeuges bestimmt wird, gibt sich leicht als die unmittelbar verständliche Verfassung jedes Seienden, weil hier der anfertigende Mensch selbst daran beteiligt ist, nämlich bei der Weise, wie ein Zeug ins Sein kommt. Insofern das Zeug eine Zwischenstellung zwischen dem bloßen Ding und dem [Kunst-]Werk einnimmt, liegt es nahe, mit Hilfe des Zeugseins (des Stoff-Form-Gefüges) auch das nicht zeughafte Seiende, Dinge und Werke und schließlich alles Seiende zu begreifen.«[131] Was »durch unser eigenes Erzeugen ins Sein gelangt« ist, ist das »so in seinem Sein vertrautere Seiende, das Zeug«.[132] Die Plausibilität der Feststellung, dass man doch nur das am besten weiß, was man selber macht, wird uns später noch zu denken geben (vgl. 5.3.5).

Für die universale Ausweitbarkeit des Seinsverständnisses im herstellenden Verhalten findet sich nach Heidegger noch ein anderer Grund:[133] Das Herstellen ist intentio-

128 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 98–102; oben 5.2.2 b); vgl. auch oben zur Platon-Rezeption in Hegels metaphysischer Theologie: 1.2.
129 M. Heidegger, GA, Bd. 19: *Platon*, *Sophistes*, 44–77.
130 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 5: *Holzwege*, »Der Ursprung des Kunstwerkes«, 14–17.
131 A. a. O., 14.
132 A. a. O., 17.
133 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 158–165.

nal gerichtet auf ein »für sich selbst Freizugebendes und Eigenständiges. Das *Sein*, das im *herstellenden Verhalten verstanden* wird, ist gerade das *Ansichsein des Fertigen*«.[134] So sehr fertig Hergestelltes nur relativ vom Subjekt unabhängig ist, weil es im »*Umkreis des Daseins*« »für den *Gebrauch* verfügbar ist«, so liegt in ihm ein Bezug zum unmittelbaren Verständnis des *Ansichseins* des Seienden. Der zuhandene Stoff, die Materien, aus denen etwas ist, liegen schon vor, ja sie liegen (als Rohstoff) allem Herzustellenden schon zugrunde und voraus und sind »somit erst recht schon an sich vorhanden«.

Stoßen wir im herstellenden Verhalten auf das der Herstellung Unbedürftige, das Naturhafte, so kann dieses *herstellungsanalog* als Vorhandenes aufgefasst werden, insoweit es innerhalb des Horizontes jenes Seinsverständnisses, das im herstellenden Verhalten beschlossen liegt, erschlossen und entborgen wird.[135] Dem steht nicht im Wege, dass die Zugangsart und der Hinblick auf das Herstellbare, Herzustellende und Hergestellte weniger durch die Brauchbarkeit (Nützlichkeit, pragmatisch, auf erfolgreiches Handeln bezogen) als durch das *Vorfinden des Verfügbaren* bestimmt ist, sodass dann das *theoretische* Verhalten, das rein anschauend, rein betrachtend vernimmt (auch in der entlastenden Zuschauerposition des Konsumenten?), »nur eine Modifikation des Sehens im Sinn der Umsicht, des herstellenden Verhaltens ist«.[136]

5.2.3 *Streiflichter zur Begegnungsgeschichte des ergologisch-technomorphen Daseinsverständnisses und des biblischen Schöpfungsverständnisses*

a) Problemstellung

In der faktischen Begegnung monotheistischer Weltreligionen und Philosophien wurden unterschiedliche Weisen des Schöpfungsverständnisses ausgebildet. Hier geht es nur um ein Sonderthema dieser Begegnungsgeschichte, die mit dem poie-

134 A. a. O., 160. Zum Ansichsein bei *Heidegger* siehe auch oben 331–335.

135 Siehe auch oben 333 ff.

136 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 154. Heidegger hat später (GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, *Wissenschaft und Besinnung*, 46 f.) auf einen ursprünglicheren Sinn der griechischen Θεωρΐα verwiesen: »der reine [nicht nutzbare] Bezug zu den Anblicken des Anwesenden [Berg, Meer, Himmel], die durch ihr Scheinen den Menschen angehen, indem sie die Gegenwart der Götter be-scheinen«. Davon leitet sich etwa bei Aristoteles die Kennzeichnung des Θεωρεὶν als ein Bringen der Gründe und Ursachen »des Anwesenden vor das Vernehmen und Darlegen« ab. Theoria ist eigentlich »das verehrende Be-achten der Unverborgenheit des Anwesenden. Die Theorie im alten und d. h. frühen, keineswegs veralteten Sinne ist das *hütende Schauen der Wahrheit*.« – Worum es im Verfügungswissen über Vorhandenes geht, ist, wissenssoziologisch gesehen, sowohl eine Oberklassenmentalität, der eher ein theoretisches Herrschaftswissen zuzuordnen ist, als auch ein Unterklassenwissen der Sklaven bzw. Lohnabhängigen, die wissen, wie durch Arbeit über das Material zu verfügen ist. Vgl. dazu im Anschluss an Max Schelers *Wissenssoziologie* W. Büchel, *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*, 123–126.

tisch-technischen Physisdenken antiker Philosophie und dem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben beginnt und sich durch das Mittelalter und die Neuzeit hindurch fortsetzt. Problembewusste dogmengeschichtliche Monografien zu dieser Fragestellung scheinen zu fehlen. Ich begnüge mich hier mit einigen für das Gesamtverständnis wichtigen Hinweisen.

Methodisch-hermeneutisch ist zu berücksichtigen, dass bei der Begegnung des Schöpfungsglaubens mit einem ontologischen Denken, das sich innerhalb des Verständnishorizontes des herstellenden Daseins aufhält, dieses Denken von beiden Seiten nicht erfasst und ausdrücklich begriffen wurde. Daher ist nicht zu erwarten, dass in technomorpher Terminologie Ausgedrücktes und Aussageabsicht völlig identisch sind und dass das Seiende *analogielos* auf das Niveau herstellenden Machens herabgezogen wurde. Muss jede kritische Interpretation für das sachgemäß nicht ausdrücklich, aber dennoch Mitgesagte offenbleiben, so gilt das auch für die technomorphe Uminterpretation jüdisch-christlichen Schöpfungsverständnisses. Oft sind es im ausdrücklich Gesagten nur aporetische Untertöne – wenn man anders nicht recht durchgekommen ist –, die einen mit der Nichtidentität von verwendeter Aussage und Aussageabsicht konfrontieren.

Am Beginn der wechselvollen Begegnung des Christentums mit griechisch-kleinasiatischer und römischer Philosophie bevorzugte man zunächst (den in Originalschriften sowie in der Vielzahl platonistischer Interpretationen und Neuentwürfe präsenten) *Platon* vor *Aristoteles*, dessen Denken ebenso wie stoisches in den Platonismus integriert werden konnte. Man kann dafür historische Zufälligkeit geltend machen, insofern »der Aristotelismus als System im damaligen Geistesleben gar nicht eine auch nur entfernt an die Bedeutung des Platonismus heranreichende Rolle gespielt hat«.[137] Doch waren es auch platonische Sachmotive, in denen jüdisch-christliche Denker eine faszinierende Übereinstimmung zu entdecken vermeinten. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus und mythologiegestützter Religion stand sicher der Gedanke des ausschließlich *guten* Gottes im Zentrum, der eine Faszination ausübt und sich mitteilt.[138] Dazu kommen zahlreiche andere Motive, unter denen uns hier nur das fragwürdige Motiv interessiert, dass man im ideengeleiteten Herstellen und Hervorbringen der Dinge (nicht zuletzt auch der menschlichen Seele) durch Gott einen ›vergeistigten‹ Anklang an

---

137 E. von Ivánka, *Plato Christianus*, 25. Auf dieses keineswegs veraltete Werk sei hier ausdrücklich verwiesen.

138 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 95.

das biblische Schöpfungsverständnis, besonders den allzu mythologisch-anthropomorph anmutenden Schöpfungsbericht zu finden vermeinte.

Zur technomorphen Bibelinterpretation schien die griechische Bibelübersetzung der »Septuaginta« schon sprachlich deutliche Anreize zu geben.[139] So ist vom Urheber, dem Hervorbringer des Weltganzen und dem in der Geschichte Handelnden, dem Poieten (ποιητής, lat. *creator*, *factor*) und dem Stifter, Gründer, Erbauer (κτίστης) die Rede, Titel, die wechselweise füreinander stehen konnten. Doch der Titel ›Demiurg‹ im Sinne von handwerklich-technischer Gestalter, der (aus bereits vorliegender Materie) etwas *anfertigt*, wurde bei der Übersetzung gemieden, weil er für den jüdischen Schöpfergott nicht infrage kam. Immerhin konnte das von einem Schöpfer Erschaffenwerden und das Geschaffenwerden der Geschöpfe (auch durch das Wort Gottes) nicht nur als gründendes Stiften eines Begegnungsraumes für Gott und die Menschen (κτίζειν und seine Derivate), sondern vor allem als machendes Herstellen (ποιεῖν, lat. *creare*, *facere* und seine Derivate) versinnbildlicht werden. *Poiein* ist das in der Septuaginta (nicht im Neuen Testament!) am häufigsten für (Er-)Schaffen gebrauchte Wort. Dementsprechend wurde auch Poiesis (ποίησις) mit seinen Derivaten bei jüdischen und christlichen Denkern der Spätantike als Übersetzung für Jahwes Tätigkeit bei der Erschaffung der Welt und für sein Handeln in der Geschichte üblich.

Die hier verfolgte These *Heideggers* lautet zusammenfassend recht plakativ: »Das Christentum deutet das Sein des Seienden zum Geschaffenen um.« Sein ist das vom Schöpfer in die Existenz gesetzte Wesen und so hergestellte Seiende. Die Frage ist, weshalb das herstellende und anschauende Verhalten zum Seienden in die christliche Schöpfungstheologie aufgenommen werden konnte. Die Begründung liegt darin, »daß für die christliche Weltauffassung gemäß dem Schöpfungsbericht der Genesis alles Seiende, das nicht Gott selbst ist, Geschaffenes ist. Das ist eine selbstverständliche Voraussetzung. Wenn nun auch die Schöpfung aus dem Nichts nicht mit Herstellen von etwas aus einem vorhandenen vorliegenden Material identisch ist, so hat doch dieses Schaffen der Schöpfung den allgemeinen ontologischen Charakter des Herstellens. Die Schöpfung wird auch in irgendeinem Sinne mit Rücksicht auf das Herstellen interpretiert. Die antike Ontologie war in ihren Fundamenten und Grundbegriffen, trotz anderer Ursprünge, der christlichen Weltauffassung und Auffassung des Seienden als ens creatum gleichsam auf den Leib zugeschnitten. Gott ist als das *ens increatum* das herstellungsunbedürftige Seiende schlechthin

139 Vgl. die Art. von H. Braun, ποιέω, ποίημα, ποίησις, ποιητής, und W. Foerster, κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης.

und für alles andere Seiende die causa prima.«[140] Für das jüdisch-christliche Schöpfungsverständnis wird das *ens* zum *ens creatum*. »Auch wenn man ein grobes Ausdeuten der Schöpfungsidee sich versagt, so bleibt doch wesentlich das Verursacht-sein des Seienden«, der »Ursache-Wirkungs-Zusammenhang«.[141]

Wo liegt für Heidegger das Problematische am Gott als Erstursache? Gemeint ist hier: Ein *ontischer* »Ursache-Wirkungs-Zusammenhang wird zum allbeherrschenden«.[142] Schöpfung ist Totalherstellung des nicht göttlichen Seienden. Wo bloß ein Seiendes auf ein anderes Seiendes – das endliche Seiende auf das unendliche Seiende – zurückgeführt wird, liegt keine *ontologische* Fragestellung mehr vor. Mit der Überzeugung, das Seiende müsse als von Gott geschaffen verstanden werden, wird eine »ontische Erklärung« abgegeben, die als solche »eine ontologische Fragestellung von vornherein zur Unmöglichkeit verurteilt«.[143] In den »Beiträgen zur Philosophie« wird offensichtlich, was Heidegger hier so erregt hat: die versteckte »*Seinsverlassenheit* des Seienden: daß das Seyn vom Seienden sich zurückgezogen und das Seiende zunächst (christlich) nur zu dem von anderem Seienden Gemachten wurde. Das oberste Seiende als Ursache alles Seienden übernahm das Wesen des Seyns. Dieses ehemals vom Schöpfergott gemachte Seiende wurde dann zum *Gemächte* des Menschen […].«[144] Das »Machenschaftliche« als angeblich *praktische* Folge biblischer Schöpfungstheologie, die Gott zum anschaffenden Obermacher erklärt, wird später als neue Dimension dieses Schöpfungsverständnisses zu diskutieren sein.

Im Machen, das wir alltäglich als menschliches Verhalten kennen, ist das Seiende – dass es *ist*, nannte Heidegger »das Wunder aller Wunder« – das Gewöhnlichste und Gewohnteste. Wird nun alles Seiende als vom Schöpfergott (»als Wirkung dieser seiendsten Ursache«) *gemacht* vorgestellt und wird dadurch *erklärt*, warum Seiendes ist, dann rückt alles Seiende »in die Klarheit des Gemeinen und Gewohnten«, während das »Ungewöhnlichste«, das »Seyn«, zum »Gewohntesten«,[145] »Gemeinsten und Leersten«[146] wird. Das »Seyn« verlässt das Seiende, es »*verbirgt sich* in der Offenbarkeit des Seienden«.[147]

140 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 167 f. Vgl. dazu kritisch G. Pöltner, *Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio.*
141 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 126 f.
142 A. a. O., 127.
143 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 140.
144 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 111, vgl. 132, 229, 235, 261, 271, 478, 509.
145 A. a. O., 110.
146 A. a. O., 112.
147 A. a. O., 111.

Die *ontologische* Kritik Heideggers an einem ergologisch-technomorphen Schöpfungsverständnis (und seinen Folgen) kann m. E. kaum ernst genug genommen werden. Eine eindeutige Vorherrschaft eines solchen Schöpfungsverständnisses innerhalb der Christenheit lässt sich allerdings nicht nachweisen; wie weit sie soziografisch bestand und noch besteht, ist hier nicht zu beantworten. Heidegger meint völlig undifferenziert vom »biblischen« Glauben (unter Berufung auf die Genesis), jener stelle sich vor, »das Ganze des Seienden sei [...] Geschaffenes und d.h. hier Angefertigtes«, und zwar auch dann noch, wenn die Philosophie dieses Glaubens versichern kann, »daß alles schöpferische Wirken Gottes anders vorzustellen sei als das Tun eines Handwerkers«.[148] Dieses für eine »selbstverständliche Voraussetzung« gehaltene Techne-mäßige Schöpfungsverständnis ist jedoch weder für die biblische Aussage und ihre theologische Auslegung (die Heidegger hier nicht auseinanderhält) noch für die philosophische Tradition, auf die es mir hier ankommt, verallgemeinerungsfähig. Das muss noch gezeigt werden. Es war vermutlich in den Anfängen der Begegnung von Christentum und hellenistischer Philosophie naheliegend, aus einem bereits *mitgebrachten* ergologisch-technomorphen Vorverständnis von Schaffen und Schöpfung heraus den biblischen Schöpfungsgedanken anzugleichen und umzudeuten. Tatsächlich machte innerhalb der christlichen Philosophie eine metaphysische Interpretation des vorderorientalischen Schöpfungsglaubens in seiner jüdisch-christlichen Version eine beachtliche und sehr problematische Karriere.

Es ist hier nicht der Ort, die komplexe Begegnungsgeschichte bis zur fraglosen Etablierung und bis zum säkularen Verlust des technomorphen Schöpfungsglaubens nachzuzeichnen. Sie umfasst zwischen den Polen beiderseitig geübter kritisch-argumentativer Abwehr und gegenseitig zur Rezeption anregender Faszination die intensive, fruchtbare Auseinandersetzung, die zu Umgestaltungen, neuen Verständnisweisen, Problemlösungen und Fragestellungen führte. Vor dem Hintergrund hellenistischer Bildung konnte ein Christentum, das eines philosophischen Ausdrucks nicht fähig gewesen wäre, nicht akzeptabel erscheinen. Ob es nun Nichtchristen, Juden oder Christen waren, die griechisch-römische Philosophie kennenlernten, die Begegnung brachte die Gefahr der Verfälschung nicht nur der Philosophie, sondern ebenso sehr auch des jüdischen und christlichen Denkens und Daseinsverständnisses mit sich. Der Gang der verwickelten Begegnungsgeschichte darf nicht durch einseitige Schuldzuweisungen simplifiziert werden.

148 M. Heidegger, GA, Bd. 5: *Holzwege*, »Der Ursprung des Kunstwerkes«, 14 f.

b) Spätantike

Bei der Begegnung von biblischem Schöpfungsglauben und griechisch-römischer Philosophie wurde die technomorph akzentuierte Ideenlehre keineswegs völlig einhellig akzeptiert oder unverändert übernommen. Ein wichtiges Gegenbeispiel findet sich schon außerhalb des christlichen im eher georgomorphen Denken der Stoa, welche die platonistische Ideenlehre durch die Vernunftkeime (λόγοι σπερματικοί, lat. *rationes seminales*) ersetzt. *Georgomorph* meint hier eine Ätiologie, die der Welt des Acker- und Gartenbaues entnommen ist. Entstehung und Entwicklung ist Betreuung, Hüten, In-Gewahrsam-Geben: Es muss gesät, gepflanzt und begossen werden, nicht aber werden Organismen *hergestellt*, vielmehr ›machen‹ das die Samen selbst.[149] Die Gottheit selbst lässt den Kosmos wie einen einzigen Samen, der sich entfaltet und entwickelt, aufgehen. Sie ist so das der Welt immanente, durchaus materielle Prinzip, das in der gestaltlosen Materie die Vielgestaltigkeit ihrer Vernunftkeime aufgehen lässt. Die anfanghaften Ursamen entfalten sich präformistisch mit Ansätzen zu einer epigenetischen Entwicklung, da die Samen aus eigener Kraft immer neue Samen entstehen lassen, wodurch das Ganze in ›sinnvoller‹ Fügung durch die Gottheit zyklisch auf- und vor sich geht. Wir finden diesen Nachklang des griechischen Physisdenkens noch im großen Genesis-Kommentar des *Augustinus* »De genesi ad litteram« weitergedacht.[150] Im Mittelalter wurde die Lehre der samenhaften, anfänglichen Ursachen weiterentwickelt.[151] Die der Materie zu eigen gegebene *aktive* Potenz wurde gegenüber der reinen Passivität der aristotelischen *materia prima* herausgearbeitet, ohne hinreichende Klarheit über den Unterschied zwischen dem *Beginn* einer Entwicklung (als erstem, der Gesamtkonstitution eines sich entwickelnden Wesens zugehörigem Moment) und dem *Anfang* (als der Konstituierung des sich vom Beginn an zeitigenden Ganzen) zu gewinnen. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.[152]

Von nachhaltigster Bedeutung für das christliche Denken waren die *Mittelplatoniker* (zwischen 50 v. Chr. bis zur Begründung der Schule *Plotins* in Rom im Jahre 244 n. Chr.), und zwar durch ihre Philosophische Theologie und die ihr entsprechende Fassung der Ideen oder Wesensformen (εἰδή). Der Demiurg blickt nicht, um

149 Zum Begriff der georgomorphen Betreuungsätiologie vgl. A. Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins*, besonders 31 f., 48, 229.

150 Vgl. dazu auch R. Löw, *Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin*.

151 Vgl. G. Verbeke, Art. *Logoi spermatikoi*.

152 Siehe dazu u. a. vom Verf. UEpS, Bd. 1: »Beginn und Anfang des menschlichen Daseins«, 97–108.

herstellend zu wirken, *auf Ideen hin*, die ihm als Vorbilder schon vorschweben, wobei er vom ›Selbigen‹ und ›Anderen‹ nimmt, um sie in seinem Mischkrug zu mischen, sondern diese Ideen sind die urbildlichen Schöpfungsgedanken, die Gott selbst hegt. Das ist die *erste* wichtige Modifikation der Ideenlehre zwischen *Platon* und *Augustinus*. Das höchste vernünftige Wesen erschafft durch die von ihm und *in ihm* vorgestellten Ideen, die als Vor- und Urbilder der verschiedenartigen in der Welt vorkommenden Dinge fungieren. Wem diese Neufassung der Ideenlehre zuzuschreiben ist, ist kontrovers. Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert fasst *Alkinoos* im »Didaskalikos«, einer lehrhaften Übersicht über die platonische Lehre, diese wie folgt zusammen: »Die Idee ist in Bezug auf Gott (πρὸς θεόν νόησις αὐτοῦ) sein Denkakt, in Bezug auf uns das erste Denkbare, in Bezug auf die Materie das Maß, in Bezug auf den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos das Urbild und in Bezug auf sich selbst erweist sie sich als Wesen (οὐσΐα).«[153]

Rezeptionsgeschichtlich war für das christliche Schöpfungsverständnis der jüdisch-hellenistische Philosoph *Philon von Alexandrien* (20 v. Chr. bis 50 n. Chr.) besonders einflussreich. Er suchte die platonisch-stoische Philosophie mit jüdischer Überlieferung durch allegorische Schriftumdeutung zu verbinden: »Die gedachte Welt [die Ideenwelt] ist nichts anderes als [biblisch ausgedrückt] das Wort des bereits Welt-schaffenden Gottes«.[154] Unter Hinweis auf *Platons Timaios* (»einer der Alten«[155]) nimmt er an, dass der *gute* Gott den sichtbaren Kosmos nach dem Vorbild (Paradigma) des von ihm vorgedachten gebildet hat bzw. bildet. Er geht dabei vor wie ein »geschulter Architekt«,[156] der die Gesamtsituation umsichtig berücksichtigt, und zwar eben wie ein »Baumeister« (τεχνίτης),[157] der eine Stadt nach einem zuvor von ihm entworfenen Plan erbaut.[158] Der Logos ist eigentlich das, was Gott denkt, der Inbegriff der paradigmatischen Gedanken Gottes, Gottes erstes Abbild, die Gesamtheit der Ideen, der übersinnliche Ideen-Kosmos als das Vorbild der ganzen sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung. Bevor der gute Gott die Schöpfung ausführt, plant er sie eben wie ein »Demiurg«: »das Auge auf das Vorbild gerichtet«.[159] Der göttliche Großbaumeister blickt eigentlich nur auf seinen Plan – Philon identifiziert diesen mit der Thora –; er sieht die vollkommene Schöpfung in ihrer Idee. Die Ideen, »Siegel« und »Vorbilder«, bestehen nicht nur ewig, sondern sie sind

153 Alkinoos (= *Albinus Platonicus*): *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons*, 22 f.
154 Philon von Alexandrien, *De opificio mundi*, 24: θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος.
155 A. a. O., 21.
156 A. a. O., 17.
157 A. a. O., 20 – ein Bild aus der rabbinischen Literatur, darum auch in Hebr 11,10.
158 A. a. O., 16–26.
159 A. a. O., 18.

Gottes Gedanken, sind »Kräfte« und »Boten«. So kennt die »aus den Ideen bestehende Welt keinen andern Ort [ihrer Anwesenheit] als den göttlichen Logos [Denken?], der dieses alles [nach Baukünstlerart] (schön) angeordnet hat«.[160]

Ob Philon Schöpfung als demiurgisches Herstellen aus bereits vorhandenem und vorliegendem Material platonistisch mit Rücksicht auf das Schaffen und Herstellen nach Ideen konzipiert, ist unklar. Er verwirft, dass die Welt immer schon existiert hat[161] und es vor dem Anfang eine Zeit habe geben können.[162] Wenn er die *Timaios*-Stelle paraphrasiert, wonach der Gott das Ungeordnete in Ordnung brachte,[163] also einer verworrenen Masse eine »Veränderung und Verwandlung« angedeihen ließ, so stellt sich ihm die Frage, ob dies nicht im Einklang mit dem *Tohu-wa-bohu* in Gen 1,1, aus dem Gott eine geordnete Welt schuf, steht.[164] Dass Gott, nach dem Verfasser des zweiten Makkabäerbuches, die Welt »aus dem Nicht-Seienden« geschaffen hat, findet sich im orthodox-christlichen Sinne einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts an vorliegendem Seiendem (*ex nihilo subiecti*) einschließlich der Materie – übrigens erst nach gleichlautenden Andeutungen heidnischer Denker![165] – viel später.

Dass vorausgesetzte Materialien wie für einen Herstellungsprozess für das christliche Schöpfungsverständnis nicht annehmbar waren, bildete keinen Einwand gegen die platonistische Umbiegung des Schöpfungsglaubens zum herstellenden Tun, im Gegenteil, dieser ideengeleitete Prozess wurde im *Neuplatonismus* radikalisiert. Das Neue des Neuplatonismus ist, dass die realen Dinge, die an den ewigen Ideen teilhaben und sie in räumlich-zeitlichen Bereichen abbilden, als Einzeldinge ihrem Sein nach aus der Idee hervorgehen. Der Dualismus der altplatonistischen Zweiweltenlehre wird hier so radikal überwunden, dass nun sogar das Materielle aus dem Geistigen hervorgeht und sich auch nicht gnostisch einem ›bösen‹ Weltschöpfer verdankt. Das ist die zweitwichtigste Modifikation der Ideenlehre zwischen *Platon* und *Augustinus*.

Die niedrigere Sphäre steht nicht mehr der höheren, deren Formprinzipien sie in sich widerspiegelt, als vorgegeben gegenüber, sondern die Urgottheit ist da im reinen *Sichereignen*. Der Kosmos erklärt sich nicht aus einem ontischen Beginn, er ist nicht entstanden, sondern ewig, weil er ja immer ereignishaft entsteht.[166] Der

160 A. a. O., 20.
161 Vgl. a. a. O., 7–12.
162 Vgl. a. a. O., 13, 26 ff.
163 Vgl. Platon, *Timaios*, 30 a.
164 Vgl. Philon, *De opificio mundi*, 7, 17 – 8, 6.
165 Vgl. C. Stead, *Philosophie und Theologie*, Bd. 1, 50 f.
166 Vgl. Plotin, *Enneaden*, II 9, 3; III 9, 7.

unerschöpflich gute Urquell ›emaniert‹ ontologisch, ergießt sich aus dem Ureinen über eigenständig tätige Abstufungen in das Vielerlei. Rezipiert wird das ›göttliche Urfeuer‹ *Heraklits* und der Stoa. Plant und denkt Letzteres alles schöpferisch und lebendig und enthält es ungeformt alle Formen in sich virtuell, so gehört es nach Proklos zur »wesenhaften Ausstrahlung«, bei der Gott mit der Sonne verglichen wird, dass sie »nicht überlegend und vorsätzlich«, sondern durch ihr bloßes Dasein alles erleuchtet, insoweit und insofern es an ihrem Licht teilhaben kann.[167]

Das ursprüngliche Eine ist gleichsam übergeflossen, wenn seine Überfülle ein Anderes, den Geist, geschaffen hat.[168] Wenigstens bei *Plotin* ist es selbst nicht bedürftig, sich zu ergießen,[169] es bleibt dasselbe und wird nicht weniger, wenn anderes aus ihm wird.[170] Das Eine ist *in allem* da – auch unter zunehmender Entfernung von Gott, dem Einen. Alles hat in ihm seinen Ursprung (ἀρχή), aber es ist zugleich *über allem*: unfassbares Übergutes.[171] Es entfaltet sich, offenbart sich selbst und teilt sich selbst gewissermaßen wie eine Lichtquelle mit, die ruhig sie selbst bleibt,[172] wenn sie ausstrahlt und schließlich kraftlos wie vulkanisches Magma ›erkaltet‹: Von Stufe zu Stufe absteigend, nimmt der Lebensstrom festere, greifbarere, starrere, lebensärmere Formen an, bis er in der kraftlosen und nur noch formbaren Materie endet. Mit zunehmender *Ausgliederung* und *Vervielfältigung* nimmt die Seinsfülle ab und schreitet die Einschränkung durch das Nichtsein fort, besondert sich das Allgemeine und verliert sich in der Vereinzelung, hinabsteigend bis zum Letzten, zum am wenigsten Guten, dem Bösen. Immerhin ist daher die sichtbare Welt, die Zerstreuung in die Vielheit, aus der die erkennende Seele zu ihrem Ursprung zurückstrebt, nicht ›vom Bösen‹, sondern göttlich, weil sie Offenbarung und ewige Selbstauswirkung der Gottheit ist.

Der Neuplatonismus lehnt also nicht nur den gnostischen Weltentstehungsmythos ab, er kommt auch dem jüdisch-christlichen Schöpfungsverständnis entgegen, wenngleich dieses die Idee einer notwendigen Ausstrahlung der Welt aus der Gottheit und damit die automatische Göttlichkeit der Welt verneinen muss. Eine Welt, die Gott verantwortet, die so, wie sie ist, auch anders hätte geschaffen werden können, ohne dass dies im Wesen Gottes einen Unterschied ausgemacht hätte, weil sie sich überhaupt einem freien Willensakt oder dem ungeschuldeten Geben Gottes

167 Vgl. Proklos, *The elements of theology*, Prop. 122.
168 Vgl. Plotin, Enneaden, V 2, 1.
169 Vgl. a. a. O., VI 5, 3.
170 Vgl. a. a. O., V 5, 5; VI 9, 9.
171 Vgl. a. a. O., VI 9, 8.
172 Vgl. a. a. O., I 7, 1; III 8, 10.

verdankt, kommt jedoch für die Neuplatoniker nicht infrage. Anziehend aber für ein christliches Daseinsverständnis war gegenüber dem Altplatonismus, dass nun die Welt als Ganzes vom ›guten Gott‹ ereignishaft hergeleitet wurde. Angesichts dieser Problematik gab es jedoch nicht nur eine ungleichmäßige Rezeption des neuplatonischen Grundentwurfs, sondern christliche Denker wie *Eirenaios von Lyon*, *Origenes*, *Gregor von Nyssa* haben die platonistische Ideenlehre überhaupt nicht berücksichtigt oder ausgeschieden, wobei es auch starke gegenläufige Tendenzen gab, die nur den technomorphen Grundzug zu vermeiden oder zu korrigieren suchten.

Ein ausgezeichnetes Beispiel für eine intensive christliche Rezeption neuplatonischer Ontologie der Ideen und für den Versuch einer Korrektur durch ihre Integration in einen personalen, ja personal-dialogischen Kontext bietet *Augustins* Denken, der den technomorphen Charakter des Ideendenkens zwar zu relativieren und zu entschärfen, aber ihm dennoch nicht wirklich zu entgehen vermochte. In seinem schon nicht mehr ganz frühen, zwischen 389 und 395 entstandenen Werk »Dreiundachtzig verschiedene Fragen« meint er noch, dass der eigentliche Gegenstand des philosophischen Erkennens das sei, was Platon die Ideen nannte.[173] Ohne ihre Erkenntnis könne niemand ein wahrhaft Wissender sein (*sapiens*). Man könne sie das Wesenhafte der Gestalt (*formae*), Anblicke (*species*), wahrhaft (*verae*) den Grund enthüllende Sinngebilde (*rationes* für griech. λόγοι) im Unterschied zu bloßen Gedanken oder auch noch anders nennen. Philosophie ist hier eine Weise des Grund- und Ursprungsdenkens. Der Sache nach »sind die Ideen gewisse anfängliche Formen (*principales formae*), oder stabile und unwandelbare Sachgründe [Sachverhalte, eben die *rationes*], die [an sich] nicht geformt sind und dadurch ewig und immer auf dieselbe Weise sich verhalten« und, was als bereits selbstverständlich im Nebensatz aufscheint,[174] »in der göttlichen Vernunft (*divina intelligentia*) enthalten sind«.

Gott ist Urheber (*auctor*) von allem, was er an zeitlich-wandelbaren Dingen hervorgebracht hat (*procreata*), und zwar hat er *alles* vermittels der Ideen geschaffen (*omnia ratione sint condita*), auch die Einzelwesen (*singula*) nach den ihnen eigentümlichen Sinngründen (*rationes*). Alles, was entsteht und vergeht, also die ganze sinnlich fassbare Welt, wird diesen *ungeformten* Formen in Gott nachgeformt (*secundum eas* […] *formari*). Was da immer und auf welche Weise es immer ist, das wird und ist durch *Teilnahme* an den Ideen; es wird aus diesen ›Urgründen‹ heraus gemäß den ungeformten Formen aller geformten Dinge formiert. Dem entspricht, dass wir die

173 Vgl. Augustinus, *Dreiundachtzig verschiedene Fragen*, Frage 46: »Die Ideen«, 64–69.
174 Nach H. Meinhardt, Art. *Idee*: *Neuplatonismus und Augustinus*, Sp. 63, war zur Zeit Plotins die Auffassung, dass die Ideen Gedanken Gottes sind, »nahezu unbestrittene Platoninterpretation«.

wandelbaren Seienden, wie sie sind, eigentlich nur im *Lichte* ewiger Ideen verstehen. Das im Sehen Gesehene wird, wie wir auch heute noch sagen, ›im Licht von …‹ gesehen und verstanden. Die Ideen sind, wenn uns etwas begegnet, das *im Voraus* Gesichtete, die Urformen bzw. feststehende, unwandelbare Sinngründe alles geformten Seienden. Wir haben sie im *Vorhinein* im Blick, ohne eigens zu beachten, dass es das ist, was an dem so wandelbaren Seienden wie etwa einem Menschen oder Pferd ständig anwesend ist. Dabei wird nicht die Lichtquelle als solche, sondern diese wird in den einsichtspendenden Ideen gesehen. Das Licht sehen heißt sich zum Unverborgenen (zur immerwährenden Wahrheit) verhalten, den Lichtblick vollziehen und die Durchsicht haben. Da die vernünftige Seele Gott am nächsten ist, wird sie umso mehr von jenem verstehbaren Licht der Ideen erfüllt (*ab eo lumine illo intelligibili perfusa*), je mehr sie sich in Liebe an den Schöpfer heftet. Und diese Ideen in Gott als Gründe (für alles Geschaffene) durch die eigene Intelligenz zu schauen, stimmt uns glücklich (*quarum visione fit beatissima*).

Augustinus mutet der Existenz des Weisen bzw. Philosophen nicht wirklich ein Sehen der Ideen *in* Gott zu, denn dieses würde mit der im christlichen Daseinsverständnis eschatologisch erhofften beseligenden Schau (*visio beatifica*) ineinsfallen, die jedoch als Schau von Angesicht zu Angesicht kaum platonistisch verstehbar ist. Es ist das einzelne Seiende, das die Idee abbildet, es hat an der Idee teil, die Idee ist in ihm dadurch gegenwärtig, aber es wird in der Ideenerkenntnis nicht in seiner konkreten Anwesenheit von sich her und als solches zugelassen, sondern aus dem übersinnlichen ideellen Ursprung seiner Herstellbarkeit erfasst. Die Schau der Ideen gibt vor, innerhalb des ungenannten leibhaftig wahrnehmenden Weltaufenthaltes die Seienden im Licht dessen zu sehen, was sie als Seiende ursprünglich sind, in der Unverborgenheit ihres ewigen Wasseins. Aber sie geht an dem einzig uns Gegebenen vorbei; anlässlich eines Gegebenseins von bloß Vorhandenem werden hochgesteigerte, ideeierte Essenzen im Vollzug des Sich-in-sich-Zurückziehens, Sich-Absonderns und Sich-Erhebens der Seele erblickt, wobei der leibhaftige Weltaufenthalt (die sinnliche Welt) ausgeklammert und überstiegen wird.[175] Die Gefahr ist naheliegend, das Seiende als Verderbnisform der Idee anzusehen, durch die es sich aller-

175 Dass sich *etwas* (im Sinne phänomenologischen Anspruchs) ursprünglich nur von ihm selbst her, an ihm selbst und in Bezug auf sich zeigt (statt von etwas anderem her, an einem anderen und in Bezug auf anderes), schließt nicht aus, dass es nicht einzig und allein durch sich selbst verstehbar ist, wenn es das ist, dem es in der Abgründigkeit seines Wesens zugehört (und mag es zunächst auch wie ›Nichts‹ erscheinen). Seiendes gibt in Bezug auf sich eine Aussicht in sein verbal Wesenhaftes und in seinen es ermöglichenden Grund frei. Jedoch im Licht einer Idee, die an ihm etwas sichtbar macht, zeigt es sich nicht mehr ursprünglich. Seiendes ist niemals allein aus sich selbst, sondern immer aus seinem Sein und dem umgebenden Offenen her zu verstehen, dem es zugehört.

erst als Seiendes unter allem höchstdenkbaren Niveau zeigen kann. Systemkonsistent wird die Unbeständigkeit und Wandelbarkeit (*mutabilitas*) der Kreatur beklagt. Auf ein pejoratives Kontingenzverständnis, das nichts mehr vom Abglanz ewiger Güte und Schönheit wahrzunehmen vermag, muss in anderen Zusammenhängen noch näher eingegangen werden.

Das Programm des zum Christentum neu bekehrten Neuplatonikers, das sich, offenkundig vom leibhaftigen Anwesen abgewandt, exklusiv für Gottes Ideen und die eigene Seele (*Deus et anima*) interessiert, wird in der Folge trinitätstheologisch transformiert und personaldialogisch ausgelegt. Die Ideen ›existieren‹ als Gottes Gedanken nur auf persönliche Weise. Die Gesamtheit der Ideen und damit die Totalität der intelligiblen, geistigen Welt wird in ihrer personalen Einheit gefasst: in Person. Ihr ›Ort‹ ist das Wort Gottes, Jesus Christus, die zweite göttliche Person, die nun gewissermaßen die selbst nicht geformte Form aller einzelnen formierbaren Dinge abgibt.[176] Das *Verbum Dei* oder die Aussage, die Gott bei der Weltschöpfung von sich macht, ist, bevor er sie ausspricht, die Weise, wie er sich selbst erkennt; es ist wechselseitige Erkenntnis, das Sichverstehen von Vater und Sohn in ihrem Wissen, ihrer Weisheit und ihrem Wesen (*essentia*).[177] Die Selbsterkenntnis Gottes hat aber die Ideen zum Inhalt, denn im *Verbum Dei* als der einen Weisheit Gottes sind »alle unsichtbaren und unwandelbaren Gründe (*rationes*) der Dinge, auch der sichtbaren und wandelbaren enthalten, die allesamt durch sie, die Weisheit, erschaffen worden sind (*factae sunt*)«.[178]

Selbsterkenntnis ist aber für den Augustinus der »Confessiones« kein ›ich-einsames‹ Sichselbstdenken oder absolutes Denken des Denkens (νόησις νοήσηως), sondern zutiefst personale Kommunikation, die nunmehr den Verständnishorizont für die »unermesslichen und unbegrenzten Schätze der intelligiblen Dinge«, zu denen die Ideen gehören, bildet. »Sich selbst erkennen«, wie wir selbst *sind*, heißt »von Dir hören über sich«,[179] also von Gott selbst her horchend vernehmen, wie er mich *selbst* (jemanden) versteht und mich selbst (und nicht nur ein Etwas) auf ihn hingewendet »gemacht« hat (*fecisti nos ad te*).[180]

---

176 Augustinus, Sermo 117, MPL, Bd. 38, 662: *est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorium.*

177 Vgl. Augustinus, trin. XV 14, CChr.SL, Bd. 50/A, 496.

178 Augustinus, civ. XI 10, CChrSL, Bd. 47/2, 332.

179 Augustinus, conf. X 3 (488 f.): *est enim a te audire de se, nisi cognoscere se*. Vgl. das thematische Incipit des lib. X, das 1 Kor 13,12 paraphrasiert: »Erkennen werde ich Dich, der Du mich kennst, erkennen, wie ich erkannt bin.«

180 Vgl. a. a. O., X 1.

Konstituieren sich die Ideen in der Selbsterkenntnis Gottes und bedeutet wahres Wissen, um diese Ideen in Gott zu wissen, dann bedeutet menschliches Erkennen nunmehr nicht nur Teilnahme am göttlichen Erkennen der Ideen, sondern umfassende, persönliche Teilnahme am Wort, mit dem Gott uns anspricht und ins Dasein ruft. Die als Illuminations- oder Irradationstheorie charakterisierte ›Erkenntnismetaphysik‹ des Augustinus inauguriert, was meist übersehen wird, keine apersonale Gegenstandserkenntnis, sondern durch und durch personaldialogische Kommunikation. Die »Erleuchtung ist unsere [sic!] Teilnahme am Verbum«,[181] und »was ich von mir weiß, ich weiß es nur, weil Du mir leuchtest«.[182]

Der ›Ort‹ der Einstrahlung (*irradatio*) und Erleuchtung (*illuminatio*) und des Vernehmens des Wortes Gottes ist der weltweit ausgespannte innere Zeit-Raum der Memoria, des Gedächtnisses im weitesten Sinne des Wortes, die menschliche Innerlichkeit (der *homo interior*). Dieses Gedächtnis ist nicht nur das Hüten und Wahren des Andenkens, sondern besteht in der Größe seiner Erinnerungsmacht, Tiefe und uferlosen Mannigfaltigkeit, und »diese ist der Geist, und dieser bin ich selbst« (*animus est, et hoc ego ipse sum*).[183] Damit ist die abgründige und unfassbare Offenständigkeit des Daseins, sofern sie das, was ist, zu verwahren und zu behalten vermag, angesprochen (obgleich von der Leibhaftigkeit des In-der-Welt-Anwesens abstrahiert wird). Hier geht einem das Licht der Wahrheit persönlich, ja *in Person* auf, weil hier Gott wohnt und sich das hier anwesende Wort Gottes horchend vernehmen lässt; hier, im Inneren (*intus*), »höre ich Deine Stimme«, die Stimme des Anfangs, »die zu uns spricht«. »In diesem Anfang, Gott, hast Du den Himmel und die Erde in Deinem Wort geschaffen.«[184] Dem gewonnenen Weitblick für das Schöpfungsganze im Dialog entspricht, dass Augustinus inzwischen die Neigung zur privatisierenden Existenz, die ›ekstatisch‹ sich selbst und die Umwelt transzendiert, aufgegeben und die mitmenschliche Dimension der Anwesenheit und Einwohnung Gottes durch sein inkarniertes Wort im Füreinandersein der Liebenden uneingeschränkt entdeckt hat.[185]

181 Augustinus, trin. IV 2; CChr.SL, Bd. 50, 163: *Inluminatio quippe nostra participatio verbi est.*

182 Augustinus, conf. X 5 (496): *quod de me scio, te mihi lucente scio.*

183 A. a. O., X 17 (526 f.).

184 A. a. O., lib. 11, c. 8: *ibi audio vocem tuam* […] *principium est et loquitur nobis.* Dem Text liegt eine verdorbene Vulgataübersetzung von Joh 8,25 zugrunde, die im Kontext lautet: »Wer bist Du? Es antwortete ihnen Jesus: Der Anfang (Ursprung), als der ich zu euch spreche.«

185 Vgl. dazu Verf., *Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs*, und ders., UEpS, Bd. 2: »Die grundlegende Spiritualität der Augustinusregel (Deus enim qui habitat in vobis)«, 269–276.

Die personaldialogische Wendung reicht also bis in das Schöpfungsverständnis hinein und kommt zu einem letzten Höhenflug im großen Genesis-Kommentar »Über die Genesis im Wortlaut«.[186] Die Weltentstehung wird hier nicht allegorisch, sondern buchstäblich genau (*ad litteram*) im Sinne von wortgetreu verstanden, entsprechend der Eigentümlichkeit der Geschehnisse (*secundum rerum gestarum proprietatem*).[187] Die vorhergehenden Genesis-Kommentare müssen in diesem Licht gelesen werden.[188] Dass Gott im Anfang die Welt »gemacht«[189] hat (Gen 1,1), heißt bei der außerordentlichen Bedeutungsfülle von lat. *facere* (tun, handeln, machen): Er hat sie *geschaffen*, *hervorgerufen* und *hervorgebracht*. Augustin liest das ›existenziell‹: »Mich hat er ›hervorgerufen‹«.[190] »Wir sind, weil wir ›hervorgebracht‹ worden sind.«[191] Schöpfung schließt die grobe Vorstellung eines *facere* als Machen, Herstellen, Anfertigen, also dass Gott etwas ihm Vorgegebenes formiert und wie ein genialer menschlicher Künstler (*homo artifex*) gestaltet hätte, aus, da er ja alles das (Materie, Körper, Seele, Begabung) erschafft, hervorruft, hervorbringt und geschehen lässt.[192] Der in der platonistischen Ideenlehre implizierte subtilere ergologisch-technomorphe Ansatz verschwindet zwar nicht völlig, tritt jedoch in den Hintergrund, oder richtiger: Er verändert sich durch den neuen, personaldialogischen Kontext, insbesondere des Schöpfungsverständnisses durch das Wort: »Durch sein Wort lässt er ereignen (*fecit*), was immer er ins Eigene hervorbringt (*fecit*)«[193], oder in der Kurzformel klassischer Theologie: »Sagend (sich selbst mitteilend), lässt er ereignen (*dicendo facis*)«.[194]

Mit diesem *Verbum* ist (wenigstens primär) kein befehlendes Machtwort, das keinen Widerspruch duldet, kein herrschaftlicher Imperativ und schon gar nicht ein magisch wirkendes Zauberwort angedacht, sondern das persönlich erfahrene Wort der Liebe Gottes, das ins (erkennende) Sein und zu sich ruft. Himmel und Erde sind

---

186 Vgl. Augustinus, *De genesi ad litteram libri duodecim* (aus 401–415).

187 Augustinus, *Retractationes*, II 50, CChr.SL 57, 109.

188 Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* (um 389), *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393), weitere Genesis-Kommentare in den Büchern 11 bis 13 der *Confessiones* (397–401), 11 bis 12 von *De civitate Dei*; vgl. Augustinus, *Retractationes*, I 10, 18, CChr.SL 57, 29, 54 f.

189 Augustinus, der die altlateinische Bibelübersetzung (Itala) benützt, liest: *In principio fecit Deus*, und nicht, wie Hieronymus in der Vulgata übersetzt: *In principio creavit Deus*.

190 Augustinus, conf. XI 6: *ipse me fecit*.

191 A. a. O., XI 4: *sumus, quia facta sumus*, u. ö.

192 Vgl. a. a. O., 5.

193 Augustinus, *De genesi ad litteram libri duodecim*, lib. 1, c. 3,8: *per verbum suum fecit, quidquid fecit*.

194 Augustinus, conf. XI 7; vgl. c. 5: »Also gesprochen hast Du, und es ward (*facta sunt*), und in Deinem Wort hast Du es erschaffen (*fecisti*).« Oder c. 7: »Du rufst uns auf, das Wort zu verstehen, ›Gott bei Dir, dem Gott‹ [Joh 1,1], das immerwährend gesprochen wird und in dir wird alles immerwährend gesprochen.«

in ständiger Umwandlung begriffen, verändern sich und waren einmal nicht gewesen. Deshalb haben sie sich nicht selbst erschaffen. Als durch das Wort ins Dasein Gerufene haben sie Wortcharakter; was sie, sinnbildlich ausgedrückt, ›laut‹ rufen, ist genau dieses lautlose Sich-zu-verstehen-Geben selbst.[195]

In der horchenden Hinwendung (*conversio*) zu Gottes Nähe werden wir zum Dasein freigegeben. Gott erschafft nicht alles, numerisch verstanden, in sechs Tagen, sondern er erschafft alles *zugleich*, und damit erschafft er die Welt nach Analogie des Samenhaften (der *rationes seminales*), das im Laufe der Zeiten aufgeht, sich entfaltet und in dem das Zukünftige anwesend ist.[196] Der Grundgedanke ist im Anschluss an Jesus ben Sira 18,1:[197] Gott erschafft alles zugleich (*concreavit simul*).[198] Im Anfang und Ursprung ist alles versammelt. Es ist hier, als würde bei Augustinus altgriechisches Arché-Denken neu aufbrechen. Mit diesem Zugleich (*simul*) ist, wenn wir dem Zeitverständnis Augustins nachgehen, kaum der erste Zeitpunkt eines linearen Ablaufs der von Gott ja im Ganzen geschaffenen Weltzeit anvisiert, da im Zugleich des Anfangs nicht nur Form und Materie, sondern alle Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) der Schöpfung umfassend anwesend und geschaffen sind. Der Anfang ist nicht als zurückgelassener, verschwundener Beginn des Zeitgeschehens misszuverstehen, wo die je zu ihrer Zeit sich *causaliter* entwickelnden Samen nur *potentialiter* versenkt da sind, sondern Anfang legt sich als Eröffnung des Ganzen, als Da-Gründung (*conditio mundi*) und Aufgang zeitgeschichtlichen Zum-Vorschein-Kommens des Grundgelegten im Nacheinander aus.

Das Anfangsverständnis wird nun eingeborgen in das christliche personal-dialogische Zeitverständnis: Der Ereignischarakter von Schöpfung enthüllt sich als im sich selbst offenbarenden und mitteilenden Wort Gottes gewährt. Obwohl die Schöpfung noch das Urbildliche des Schöpfers nachahmt, ist das Erschaffen seinem Wesen nach kein ideengeleitetes Machen und Herstellen (*facere*) mehr, sondern dialogische Wortschöpfung. Das Geschöpf vollendet sich durch eine ›Ant-wort‹, die ein zu sich Zurückrufen (*revocatio*) ist, Erleuchtung (*inluminatio*),Hinwendung (*conversio*) zum Schöpfer.[199] »Die Vollendung der Kreatur erfolgt durch das Wort, indem sie zum Schöpfer zurückgerufen wird, um, ihm anhangend, geformt zu werden

195 Vgl. a. a. O., c. 4: *Et vox dicentium est ipsa evidentia*.
196 Vgl. Augustinus, *De genesi ad litteram libri duodecim*, V 23; VI 6.
197 Itala-Version a. a. O., VI 33; vgl. 34: *cum simul universam creaturam sicut simul facta est, et in primis atque incommutabilibus rationibus, per quas condita est*, u. ö.
198 Vgl. a. a. O., XV 29; vgl. IV 33–34; V 4 – V 12; VI 1; V 8.
199 A. a. O., vgl. I 1: *Conversione* [*ad creatorem*] *formatur atque perficitur*; I 3; I 10: *occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae*; IX 17: *ad creatorem inluminanda converteretur*.

und nachzuahmen nach Maßgabe ihrer Art (Aussehens) die Form, die ewig unveränderlich vereinigt ist mit dem Vater und zugleich dasselbe ist wie er.«[200]

Anders als bei Augustinus gewahren wir bei *Dionysios Areopagita* (5./6. Jahrhundert) eine gewisse kritische Zurückhaltung gegenüber der neuplatonischen Emanations- und Ideenlehre. Er hat den jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken nicht im neuplatonischen Sinne umgestaltet – wie man ihm oft nachgesagt hat –, sondern umgekehrt den Neuplatonismus im christlichen Sinne kritisch rezipiert.[201] Bei ihm liegt der stufenweise ›Hervorgang‹ der Vielheit nicht in der Natur des Ursprungs, sondern ereignet sich als Freiheit des Schöpfungsaktes und schließt innerhalb der Planmäßigkeit der geschaffenen Stufenordnungen (himmlische und kirchliche Hierarchie) die Vielfältigkeit ein. Jedes Wesen erhält die Eigenart seines Seins zugleich und ohne jede Zwischenstufe bzw. ohne jedes Mittelwesen, die zwischen ihm und Gott liegen, auch wenn die jeweilige Aufnahmekapazität der Wesenheiten für die göttliche Einstrahlung (Theophanie) an die hierarchische Stufenordnung gebunden ist. Trotz aller Rangunterschiede des Seins ist alles Seiende, auch die Materie, das in gleicher Weise unmittelbar von Gott Geschaffene.

Über die neuplatonischen Konstruktionen von Welt in systematisch sich vermittelnden Stufen der Emanation aus dem Absoluten hinaus wird Schöpfung weitab von jedem Herstellungsgedanken erfahrungsnah durch eine in das Äußerste ihres Ursprungs sich wagende Art von ›Phänomenologie des Wissens‹ verstanden, die bekanntlich den *Weg* der *bejahenden* (kataphatischen), *verneinenden* (apophatischen) und *symbolischen* Theologie beschreitet und im Wissen um das *Nichtwissen* des Ursprungs, Anfangs und Grundes ihren Ausgang nimmt. Wir wissen auf diesem Erfahrungsweg im helllichten Dunkel des Absoluten um das Unangemessene der aus dem Sein des Seienden geschöpften Eigenschaften bzw. Namen Gottes – der *bejahenden* Theologie. Im Wissen um diese in tiefstes Dunkel gehüllte Herkunft, in dem Grundwissen, das über alles hinausgeht, muss alles, was wir positiv von Gott aussagen und bejahen können, als inadäquat verneint werden. Diese *verneinende* Theologie ist eigentlich eine hyperphatische. Zwischen den beiden Theologien, der positiven und der negativen, liegt die *symbolische* Theologie, die in einem übertragenen – metaphorischen – Sinn dichterisch-bildhaft von Gott redet.

Das Dunkel, die Finsternis des Nichtwissens, wird, als Urquell von allem, *über* allem Sein und Seienden und *in* allem gegenwärtig erfahren, und so erhellt und lich-

---

200 A. a. O., I 4.

201 Vgl. zur Diskussion des neuplatonischen Anteils im Hinblick auf »Emanation und Schöpfung« bei Dionysios Areopagita: E. v. Ivánka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 266–271.

tet sich diese Erfahrung als Lichtoffenbarung des Verborgenbleibenden. Auf dem Grunde dieser Erfahrung kann das positiv von Gott Gesagte und dem Geschöpf Abgesprochene in superlativen Wendungen benannt werden. Das ›Nichtwissen‹ ist eigentlich ein dieses *Nichts* erhellendes Verständnis, ein Wissen um dieses Nichts als ein *positives Phänomen*, das kein bloßes Einfach-Nichtsehen oder ein Nichtverstehen und auch kein Mangel an Wissen ist. Vielmehr zeigt es sich im Überragen aller Verstandeserkenntnis und alles Seienden in seinem Sein als »allen Anfangs und Ursprungs überanfänglicher Ursprung«,[202] als »Allursache, die über allem ist«,[203] und im Verhältnis zu allem gegebenen Guten, Seienden, Lebenspendenden, Weisen und Schönen als »das Übergute, das Übergöttliche, das Überseiende, das Überlebendige, das Überweise«,[204]als »das überwesenhafte Schöne«, das alles Schönsein mitteilt.[205] Das »überwesenhafte Sein« (ὑπερούσιον οὐσίαν) wird nicht in seiner Überwesenhaftigkeit offenbar – es ist unaussprechlich und unerkennbar –, sondern nur als »seinschaffender (οὐσιοπιὸν) Hervorgang« aus dem »urgöttlichen Ursein«.[206] So ist das Wissen von Gott, das seine Unwissenheit erkennt, indem es sein Darin-Gegründetsein erkennt, Aufgang ins Licht: ein »überhelles Strahlen«, das von den unausschöpfbaren Tiefen der Weisheit »erleuchtet« wird.[207]

Göttliche Namen dieser Art sind, solange wir aus dem Erfahrungsverständnis ›un-endlicher‹ Finsternis heraus sprechen, nicht mit ontotheologischen Höchstdenkbarkeiten zu verwechseln. Schöpfung wird von Dionysios in diesem Zusammenhang gerade nicht als Herstellungsvorgang aufgrund *göttlicher* Ideen verstanden. Was die Poiesis im engeren und eigentlichen Sinn betrifft, verstehen wir Herstellungsvorgänge darum bestens, weil wir selber etwas machen können. Sie sind angeblich das Bekannteste. Aber genau diese leichtfertig auf das Göttliche übertragene Verständnisweise wird auf dem Erfahrungsweg negativer Theologie, wie wir noch sehen werden, immer wieder zugunsten und angesichts des zuhöchst Unbekannten verlassen.

---

202 Dionysios Areopagita, *De divinis nominibus*, I 3, Bd. I 112: ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχὴ.

203 Dionysios Areopagita, *De mystica theologia*, IV, Bd. II 148: ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα.

204 Dionysios Areopagita, *De divinis nominibus*, II 3, Bd. I 125: το ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον.

205 A. a. O., IV 7, 151: τὸ ὑπερούσιον καλὸν.

206 A. a. O., V 1, 180.

207 A. a. O., VII 3, 198.

c) Mittelalter

Neben nicht christlichen Autoren gehören *Dionysios Areopagita* und noch viel mehr *Augustinus* zu den maßgeblichen Quellen spätantiker und mittelalterlicher Rezeption der platonisch-neuplatonischen Metaphysik und ihrer Ideenphilosophie, wobei die Wandlungen im Denken Augustins auf dem Weg vom privaten Gelehrten zum Bischof wenig Beachtung fanden. Es ist auf einen unüberschaubaren Reichtum wirkungsgeschichtlich einflussreicher Konzeptionen, wie die Ideen in Gott zu verstehen sind, zurückzublicken[208] – man denke nur im lateinischen Westen an den für den Schulunterricht des 10. und 11. Jahrhunderts einflussreichen *Remigius von Auxerre*, an die Schule von Chartres im 12. Jahrhundert mit *Thierry*, *Bernhard von Chartres* und seinem Schüler *Wilhelm von Conches* und im Osten an den christlichen Neuplatonismus bzw. die Platon-Kommentierung des byzantinischen Mittelalters mit Konstantinos *Michel Psellos* u. a.

Der von *Dionysios Areopagita* gebahnte Weg des Denkens wird besonders von *Johannes Scotus Eriugena* (um 810–877) weitergeführt.[209] Ihm verdankt das westliche Mittelalter auch die Übersetzung des »Corpus Dionysiacum« ins Lateinische. Er ist überhaupt als »der Hauptvertreter und Hauptanreger platonisch-neuplatonischer Geisteshaltung im Mittelalter« anzusehen.[210] In seinem Hauptwerk »Periphyseon« geht er (entsprechend dem Titel) von dem, was er Physis bzw. *natura* nennt, aus.[211] Sie umfasst den Gesamtbereich des (vorprädikativ nur) zu nennenden Unergründlichen und aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit des Seienden Hervortretenden. Was da für den Denkenden namentlich (als *nomen generale*) im Ruf steht, ist das, was mit dem Geist (Gemüt, *animus*) wahrgenommen werden kann, und/oder das, was seine Spannkraft, einen ontologisch fundierten Sinngehalt zu verstehen (*intentio*), übersteigt. Daher wird das Seiende (in seiner Vielfältigkeit von Seinsweisen) durch das bestimmt, was es *ist*, sowie in dem, was es *nicht* (nur möglich, denkbar, abwesend, fehlend) ist, sowie durch das, was dem Erkennen so entzogen ist wie die Wesensgründe (*rationes*, *essentiae*) der Seienden, oder überhaupt in dem, was *überseiend* (*superessentialis*, ὑπερούσιος)[212] ist, was gründet.

Das Daseinsganze steht (hier ohne weitere Nachfrage) in dieser Urdifferenz seines schöpferischen Ursprungs, der selbst nicht erscheint, und des aus ihm Entsprin-

---

208 Eine beachtenswerte Übersicht für das Mittelalter bietet der Art. *Idee* im HWP von G. Jüssen, C. Knudsen, G. Wieland, W. Kluxen, J. P. Beckmann, W. Halbfass, K. Neumann.

209 Vgl. die weiterführenden Interpretationen von W. Beierwaltes, *Eriugena*; D. Ansorge, *Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß*.

210 E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, 314.

211 Vgl. J. Scottus Eriugena, *Periphyseon*, I, CCCM, Bd. 161, 3: 1–12; III, CCCM, Bd. 163, 1: 76–79.

212 Vgl. J. Scottus Eriugena, *Periphyseon*, I, CCCM, Bd. 161, 28: 748–750; 29: 785–799.

genden, das sich jedoch im Hervorgang als seine Erscheinung manifestiert. Letzteres ist zugleich Erscheinung Gottes *und* Erscheinung seines Nichterscheinens, des Sichentziehens im Entspringenlassen seiner Erscheinung. »Es ist ›Theophanie‹, gegenwärtige Entzogenheit und entzogene Gegenwart seines schöpferischen Grundes zugleich und in einem«,[213] und zwar als eines einzigen Wahrheitsgeschehens im Sinne des Sicherschließens und Offenbarwerdens. Schöpfung ist so Hervorgang (*processio*), ereignishaftes Stiften: ›Her-vor-Gehen‹ (*pro-cedere*), d. h. *her* aus dem unfassbaren Ursprung, der verborgen bleibt, und *vor* in die Offenbarkeit des Seienden aus seinem Sein (οὐσία, lat. *natura* der Seienden bzw. *essentia*).[214] Die οὐσία ist undefinierbar und unsagbar in dem, was sie eigentlich ist. Denn aus den Akzidenzien erkennen wir nur, *dass sie ist*, aber nicht, *was sie ist* (*tantummodo datur non quid sit sed quia est*).[215] Doch nicht nur Gott erscheint uns in seiner Überwesentlichkeit als Sichentziehendes, sondern auch schon die sich uns zeigenden Dinge entziehen sich letztlich (komprehensiv) in ihrem Wesen dem Erkennen, und zwar durch ihr uns entzogenes Gründen im Verborgenen. Sie stehen in der Offenbarkeit des Sichentziehenden. Der negativen Theologie entspricht eine negative Philosophie (Ontologie).

Dem anfanglosen Gott (die Physis bzw. *natura*, die schafft und nicht geschaffen ist) wird zugetraut, eine selbstschöpferisch schaffende Natur (*natura creata creans*) zu schaffen, welche die immer noch im Werden zu Zeiten und Orten geschaffene, aber nicht schöpferische Natur (die *natura creata non creans*) konstituiert. Die geschaffene Natur nimmt an den uranfänglichen (primordialen) *Ur*sachen der schöpferisch-geschaffenen Natur teil, bringt sie ans Licht und lässt sie raum-zeitlich erscheinen (als jeweilige Licht-Theophanie).

Eriugena hält in der Interpretation des Schöpfungsprozesses an der Tradition der neuplatonischen Metaphysik der Herstellung (mit *existentia/essentia*; *forma/materia*) auf dem Grund von *Ideen* (Urbild-Abbild-Verhältnissen) fest. Er zählt vier terminologische Synonyme für die ersterschaffenen Sinn- und Anfangsgründe der Schöpfung (*rerum omnium rationes*, *causae primordiales*) auf: Urbilder des Geschaffenen, Vorherbestimmungen, göttliche Willensakte, Ideen, Gestalten oder Formen.[216] Diese kreativen Prinzipien und Fundamente sind für alles Seiende, das ihnen un-

213 D. Ansorge, *Johannes Scottus Eriugena*, 39.

214 Zur Klärung des Naturbegriffs vgl. a. a. O., 42–51. Mit *existentia* ist wohl zu konnotieren, dass es sich um etwas Herkünftiges handelt. In diesem Sinne wird auch der Mensch ›Existierender‹ genannt (z. B. J. Scottus Eriugena, *Periphyseon*, III, Bd. 163, 88: 2546).

215 A. a. O., I, CCCM, Bd. 161, 63: 1917–1920.

216 A. a. O., II, CCCM, Bd. 162, 8: 136–141: *Primordiales rerum causae a graecis* ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ (*hoc est primordialia exempla*) *uel* ΠΡΟΟΠΙΧΜΤΑ (*hoc est praedestinationes uel praediffinitiones*) *uocantur. Item*

tergeordnet ist, erschaffen. Sie sind innertrinitarischen Ursprungs, Widerschein und Abbild innertrinitarischer Verhältnisse, sofern es die Eigenart des Vaters (*proprium patris*) ist, im Sohn, in seinem Wort bzw. in der Weisheit diese Anfangsgründe (Ideen) zu erschaffen (*condere*).[217] Der Sohn ist dadurch das unendliche Urbild (*infinitum exemplar*) alles Geschaffenen,[218] insbesondere der primordialen Formen und Ursachen, d. h., er ist die Idee aller Ideen.[219] Darüber hinaus avanciert der Vater zum »allmächtigen Werkmeister« (*artifex omnipotens*) und der Sohn zur »Kunstfertigkeit des allmächtigen Werkmeisters« (*ars omnipotentis artificis*).[220] Die Metaphern des platonischen Demiurgen, des Kunsthandwerkers und der Herstellungsprozesse verirren sich hier sogar in die Trinitätstheologie.

Diese platonisch-neuplatonischen Deutungen der Schöpfung im Horizont eines ideengeleiteten Herstellungsvorgangs werden durch den Erfahrungszugang zum absoluten Ursprung erheblich relativiert: Phänomenologisch ist Schöpfung »Erscheinung aus dem Nichts«.[221] Im Unterschied zu anderen Bedeutungen des ›Nichts‹ nennt hier das Nichts, aus dem Gott die Welt schafft, ihn selbst: »Wir glauben nämlich, dass er alles aus dem Nichts geschaffen hat, wenn anders er das Nichts selbst ist (*illud nihil ipse est*), der, weil er überseiend über alles erhaben ist (*per excellentiam nihil esse*) und über alles Gesagte und Gedachte hinaus gepriesen und deshalb nicht ohne Grund ›Nichts‹ im Sinne der Erhabenheit genannt wird, weil er in keiner Weise unter das Seiende gerechnet werden darf.«[222] Was verstanden und wahrgenommen (*intelligitur et sentitur*) ist, »ist nichts anderes als die Erscheinung des nicht Erscheinenden, die Manifestation des Verborgenen, […] der Zugang zum Unzugänglichen, das Einsehen des Uneinsehbaren […], was mit bloßem Intellekt sowohl gedacht wie erblickt wird und […] der Schärfe des Geistes entflieht.«[223] Dieses Sichentziehende erscheint einem als positives Phänomen anwesend und miterscheinend in al-

---

ab eisdem ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (*hoc est diuinae uoluntates*) *dicuntur*. ΙΔΕΑ *quoque* (*id est species uel forma* […]).

217 A. a. O., 50: 1157 f.: *Videtur itaque mihi conditionis naturarum causaliter proprietatem deo et patri theologia tribuere*.

218 A. a. O., III, CCCM, Bd. 163, 36: 976–979: *Ratio uera*, *quoniam ipse est omnium uisibilium et inuisibilium principale exemplar; ideoque a graecis* ΙΔΕΑ (*id est species uel forma*) *dicitur*.

219 Vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena*, 125: »Ideen sind an sich die idealen, zeitfreien, creativen Vorentwürfe einer den Sinnen zugänglichen, zeitlichen und räumlichen Welt.«

220 J. Scottus Eriugena, *Periphyseon*, II, CCCM, Bd. 162, 72: 1680 ff.

221 Einschlägig dazu vgl. vor allem M. Riedenauer, *Eriugena: Erscheinung aus dem Nichts*. Zur Phänomenologie des Nichts siehe auch Verf., UEpS, Bd. 2: »Das Nichts als ›Ort‹ der religiösen Erfahrung«, 305–344.

222 J. Scottus Eriugena, *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, c. IV, CCCM, Bd. 31, 67: 74–78; Übersetzung D. Ansorge, *Johannes Scottus Eriugena*, 241, vgl. dort auch 240–249.

223 J. Scottus Eriugena, *Periphyseon*, III, CCCM, Bd. 163, 22: 589–598.

lem und jedem Begegnenden als unbegreifliches und uneinholbares Darüber-hinaus, Mehr-als … (*ultra*, *super*, *plus quam*) für unser Begreifen und Erkennen. Die alles geschaffene Gute und Nichtgute transzendierende göttliche Gutheit wird daher nicht grundlos ›Nichts‹ genannt. »Doch den Anfang nehmend, in ihren Theophanien zu erscheinen, sagt man, sie gehe wie aus Nichts in etwas hervor; und die im eigentlichen Sinne als jenseits aller Wesenheit angesehen wird, wird auch im eigentlichen Sinne in jeder Wesenheit erkannt. Und daher kann das sichtbare und unsichtbare Geschöpf eine Theophanie, d.h. eine göttliche Erscheinung, genannt werden.«[224] Schöpfung ist also dieser Abstieg »aus dem Nichts in Etwas, aus dem Nicht-Sein in das Sein, aus der Formlosigkeit in unzählige Formen und Arten«.[225] Auf diese Weise schafft der im Sichentziehen erscheinende Gott alles, was ist und was nicht ist.

Mit der Aristoteles-Renaissance in der Hoch- und Spätscholastik verlagert sich die Problemstellung besonders auf den Ursprung der Ideenerkenntnis. Unter den vielen bedeutenden Denkern seien nur die Franziskaner *Alexander von Hales* und *Bonaventura* genannt. Mit der Rezeption der Ideenlehre des *Thomas von Aquin* verhält es sich erwartungsgemäß etwas anders. Auch bei ihm sind die Ideen im göttlichen Intellekt, ähnlich wie das Haus im Geist eines Baumeisters bzw. Künstlers. Die Welt ist ja kein Zufallsprodukt. Daher »muss im göttlichen Geist die Form bestehen, auf deren Ähnlichkeit hin die Welt erschaffen ist«.[226] Diese Ähnlichkeit aller Dinge liegt in seinem Wesen. So gesehen »ist die Idee nichts anderes als die [unfassbare] Wesenheit Gottes«.[227] Die Wesenheit Gottes ist der Tätigkeitsgrund (*principium operativum*) alles anderen außer ihm selbst. Sie hat die Beschaffenheit der Idee (*rationem ideae*), aber nur im Vergleich mit allem anderen, nicht im Vergleich mit Gott selbst (Gott als Gott), der sich nicht durch Ideen, sondern durch sein Wesen selbst erkennt.[228] Bemerkenswert ist das Urteil über die thomasische Ideenlehre von *Wolfgang Kluxen*: »Die Ideen bezeichnen einen wichtigen, ›notwendigen‹ Aspekt des göttlichen Wissens. Aber es handelt sich nur um einen Aspekt, und man kann sich fragen, ob es für Thomas systematisch notwendig ist, ihn gerade mittels des tradi-

224 A. a. O., 88: 2550–2555: *At uero in suis theophaniis incipiens apparere, ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere; et quae proprie super omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur. Ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania* (*id est diuina apparitio*) *potest appellari.*

225 A. a. O., 89: 2569–2575: *Divina bonitas* […] *descendit ueluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species.*

226 Thomas von Aquin, Sth I, q. 15, a. 1.

227 A. a. O., ad 3: *idea in Deo nihil aliud est quam eius essentia*; vgl. dazu die ganze Quaestio 15, tit: *Utrum ideae sint*. Vgl. auch L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Bd. 2: *Die Ideen im Intellekt Gottes*, 242–245.

228 Thomas von Aquin, Sth I, q. 15, a. 1, ad 2.

tionellen Begriffs der Idee herauszuheben.«[229] Die Ideen werden jedoch nicht innerhalb der thomasischen Schöpfungslehre abgehandelt. Das Herausragende seiner Ontologie der Schöpfung, das zum Abschluss dieses Halbbandes noch eigens zur Sprache kommen soll, ist, dass das Erschaffen (*creare*) bei ihm so viel wie *esse dare* besagt, d.h. Sein gewähren, schenken und dergestalt Seiendes zu (eigenem) Sein freigeben, und zwar im Unterschied zu *factio* (von *facere*, machen).

Meister Eckhart entwickelte weniger eigene Lehren, sondern trieb bestehende in ihre letzten Konsequenzen. Das gilt auch für seine Anlehnung an das überkommene platonisch-neuplatonische Ideendenken: die Idee als Anfang (*principium*), *in* dem Gott schuf, der Sohn Gottes als Idee aller Dinge, die Ideen als ungeschaffenes Sein des geschaffenen Seienden, das eben in den Ideen Gottes sein anfängliches Sein (*esse primum*) hat. Von daher wird die In-Dienst-Stellung des Ideendenkens bei Eckhart für das ihm eigene Seinsverständnis deutlich: Die Dinge haben ein *doppeltes Sein*, einmal das geistige der Idee im Wort (im ewigen Sohn) Gottes als ursprünglichem Grund (primordiale Ursache), ein Sein des Urbildes (*esse virtuale*) als noch nicht tätige Kraft (*virtus*) – von einer Lebendigkeit wie das zu bauende Haus im Geist des Baumeisters. Dieses Sein begründet das konkrete »formbestimmte Sein« (*esse formale*) des materiellen Seienden (*esse hoc et hoc*) ›außerhalb‹ (*extra*) der Idee, außerhalb Gottes. Zum anderen das, was außerhalb Gottes ist, ist das, was *in* Gott ist, nach einem verbreiteten scholastischen Axiom selbst Gott.[230] Dennoch hebt Eckhart unmissverständlich hervor, dass das, was außerhalb Gottes *geschaffen* ist, *in* ihm geschaffen ist. Es ist also in ihm, ihm innebleibend, weil es das in ihm bleibend Gegründete ist, aber deswegen ist es in ihm nicht Gott selbst (das *ipsum ess*e), sondern Geschöpf. Gott hat ja alles *im* Anfang, *im* Urgrund (*in principio*) und nicht vom Urgrund weg (*a principio*), aus sich heraustretend, geschaffen: »Wo sollten die Geschöpfe auch sein, wenn nicht im ›Sein‹, dem Urgrund (*principium*)?«[231]

Dass die Geschöpfe in Gott, im ›Sein‹, im Urgrund sind, denkt Eckhart im Anschluss an die große metaphysische und schöpfungstheologische Tradition aus tiefster persönlicher Erfahrung des Geschaffenseins. Aus ihr spricht er das In-sein im *ipsum esse* als die Grund-Erfahrung dessen an, dem aufgegangen ist, dass ihm in dieser Innigkeit des Liebenden urpersönlich Grund zu sein gegeben ist. Aus dieser Erfahrung heraus betont er, dass nicht etwas außer Gott oder neben ihm in ein Nichts hinein (statt *aus* dem Nichts) geschaffen wurde.[232] »Man darf sich also nicht die fal-

229 G. Jüssen u. a., Art. *Idee* (*W. Kluxen*), HWP, Sp. 92.
230 Zu *omnia in deo deus* vgl. a. a. O., 242.
231 M. Eckhart, LW I 162, 2–4.
232 Vgl. a. a. O., I 179, 8–182,6; vgl. II 459, 4–9; IV 456, 13 ff.

sche Vorstellung (*imaginationem*) machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er sie außerhalb seiner (*extra se*) in einer Art Unbegrenztem oder Leerem geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf (*nihil enim nihil recipit*) und kann weder Subjekt für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein.«[233] Damit korrigiert Eckhart die technomorphe Vorstellung der Schöpfung, insofern ein Schaffender (Handwerker, Baumeister oder Künstler) seine Schöpfungen außerhalb seiner und neben sich und unter anderen Existierenden hat, wobei das Werk sein Material weder vom Schaffenden erhält noch sein Sein in ihm, »sondern von und in einem anderen hat«. »Also schuf Gott alles nicht nach Art anderer Schaffender so, dass es außer, neben und jenseits von ihm bestünde (*extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum*), sondern er rief (*vocavit*) es aus dem Nichts […] zum Sein, das es in ihm finden, empfangen und haben sollte.«[234]

Weltschöpfung geht uns nach Eckhart »in dem Innigsten und in dem Höchsten der Seele« auf, ja da ereignet sie sich, da »erschafft Gott all diese Welt«.[235] Das Innigste hat nichts mit privater ›Innerlichkeit‹ zu tun, weil die Seele für das Weltganze offensteht, ja die Offenheit für alle Dinge ist. Das hat *Karl Baier* herausgearbeitet: »Sofern wir nicht am einzelnen Seienden haften bleiben, sondern uns auf das all-eine Sein im Aufgang sammeln, ist die Erfahrung des Erschaffenwerdens eines jeden von uns im Innersten seiner Seele eins mit dem Aufgang des Offenen der Welt, in das hineingespannt die Seele des Menschen erst sie selbst ist. Mit unserem Sein geht das Sein des Ganzen im göttlichen Geheimnis auf: Schöpfung wird erfahren.«[236] Schöpfung in ihrer Erfahrbarkeit deutet Eckhart immer wieder im Anschluss an die biblische Wort-Schöpfung als Rufen, das her-vor-ruft in das Sein aus dem Nichts zu sich hin: Gott ruft alle Dinge aus dem Nichts, d. h. dem Nicht-Sein, zum Sein, auf dass sie es in ihm fänden, empfingen und besäßen.[237] Dieses Rufen waltet unaufhörlich, in kontinuierlicher Gegenwärtigkeit und persönlich in jedem als Weltschöpfung. Sie geht einem nicht anders als im *Grunde* (im zur Erfahrung

233 A. a. O., I 161, 10–14; vgl. 40, 10–14; 130, 5–8.

234 A. a. O., I 161, 3 – 162, 2; vgl. 40, 8–10, 14–17; 200, 17 – 201, 3; IV 207, 11 – 208, 4; DERS., *Deutsche Predigten und Traktate* (*Quint*), LXVI 208, 10–12.

235 Vgl. dazu K. BAIER, *Wort-Ereignis Stille. Schöpfung bei Meister Eckhart*, 15–17 (hierzu M. ECKHART, *Werke* I, hg. v. N. Largier), 338: *Da nie zit in enkam, da nie bilde ingeliuhtete in dem innigesten und in dem hoehsten der sele schepfet got alle die werlt.* Da, wo nie Zeit hineinkam, da, wo nie Bilder hineinleuchteten, in dem Innigsten und in dem Höchsten der Seele erschafft Gott all diese Welt.

236 Vgl. K. BAIER, a. a. O., 17.

237 M. ECKHART, LW I 162: *vocaverit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se.*

kommenden Ursprung) der eigenen Seele auf: existenziell vollzogen im Aufnehmen und Empfangen des eigenen Seins (mhd. *wesens*).[238]

Schöpfung der Welt und des Menschen *ist* Wort Gottes, ist Aus-Sage Gottes, in der er sich ganz, d.h. selbst, als gegenwärtig anwesend mitteilt und ein Verhältnis der ›Ent-sprechung‹ zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Aussprechendem und Hörendem stiftet: »Der himmlische Vater spricht ein Wort und spricht es ewiglich, und in diesem Worte verzehrt er alle seine Macht, und er spricht in diesem Worte seine ganze göttliche Natur und alle Kreaturen aus. Das Wort liegt in der Seele verborgen, sodass man es [für gewöhnlich] nicht weiß noch hört, es werde ihm denn (ein-)geräumt (Raum gegeben) in dem Grunde des Hörens; vorher wird es nicht gehört, vielmehr müssen alle Stimmen und Laute hinweg, und es muss eine lautere Stille da sein, ein Stillschweigen.«[239] Der Ruf des uns aus dem Nichts in das Sein rufenden Wortes Gottes ist Selbst-Aussage Gottes im Wort, er spricht sich und alle Kreaturen aus. Dieser Ruf ist indes ein stimm- und lautlos verschwiegener. Dieses »Wort-Ereignis, ein Sein im Wort (*esse in verbo*)«, kann in der Seele nur schweigend, ausgespannt im Hinhorchen auf das Ganze vernommen werden.[240] »Erst die lautere Stille, das Schweigen gibt dem Hörer den nötigen Raum, damit das Wort im Grunde und vom Grund gehört werde.«[241]

Bei *Nikolaus von Kues* gipfelt unsere Schau Gottes im Selbst-Können (*posse ipsum*) Gottes, ohne das wir nicht selber sein, leben und verstehen können. Unser aktives Können ist ein Abbild (*imago*) des Könnens allen Könnens (*posse omnis posse*), dem dies machen zu können, das Machen-Können (*posse facere*), entsprechend dem Werden-Können (*posse fieri*), zugeschrieben wird. Muss hier von einem ›machenschaftlichen‹ Schöpfungsbegriff gesprochen werden?[242] Nikolaus stellt Gottes Schaffen in zahlreichen ›Angleichungen‹ dar, unter denen man viele technomorphe Bilder findet, die etwas in dieser Richtung Verräterisches zu haben scheinen.[243] Beispiels-

---

238 Vgl. a. a. O., I 77, 7–9: *creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse*. »Die Kreatur hat ihr Sein, und ihr Sein oder ihr Für-sich-sein ist ›Sein-Empfangen‹, und so ist für Gott das Sein: ›Sein-Geben‹.« Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart*, 180 f. *Eckhart* spricht hier ausdrücklich den *Gabecharakter des Seins* an.

239 M. Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (*Quint*), 237. Veränderte Übersetzung nach K. Baier, *Wort-Ereignis Stille*, 20 in Übereinstimmung mit E. Waldschütz, *Denken und Erfahrung des Grundes*, 170 f.

240 K. Baier, *Wort-Ereignis Stille*, 17.

241 E. Waldschütz, *Denken und Erfahrung des Grundes*, 172.

242 Vgl. Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 361–385: *De apice theoriae. Der Gipfel der Schau.* Zur Schöpfungslehre des *Nikolaus von Kues* vgl. auch R. Hüntelmann, *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, 42–68.

243 Vgl. die Gleichnisse für das Schöpferwirken Gottes bei J. Wolter, *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, 179–203.

weise führt Gott alles ins Sein und gründet der Schöpfer die Himmel kraft des Hauches seines Mundes so wie ein Glasmacher, der seinen Odem in die glühende Masse bläst und so gläserne Gefäße verfertigt, oder die Schöpfung vergegenwärtigt jeweils irgendeine Ähnlichkeit, so wie ein Haus, das durch den Befehl eines Baumeisters entsteht.[244] Gott ist wie ein Maler, der sich selbst malt, aber eben in vielen Bildern, in allesamt denen er sich abbildet.[245] So ist das Universum, das *signum magnum*, das offenbar gewordene Gott-Ähnliche (*similitudo absoluti*).[246] Die zahlreichen mathematischen Bilder, auch wenn sie nur Mutmaßungen (Konjekturen) sein sollen, verstärken noch den konstruktivistischen Eindruck eines artifiziellen Erzeugungsgedankens, den Nikolaus' Auslegung des Schöpfungsvorgangs macht.

Tatsächlich kann man bei Nikolaus von Kues eine Neusichtung neuplatonischer Traditionslinien finden, die das Ideendenken mit einschließen, doch drängt die Aussageabsicht in eine alles andere als ergologisch entstellte Richtung. In seiner Darstellung des Gott-Welt-Verhältnisses von *Komplikation* (Zusammen- und Einfaltung) und *Explikation* (Ausfaltung) wird von Nikolaus der von *Scotus Eriugena* gewiesene Weg der Auslegung im Sinne einer *Theophanie*, Erscheinung Gottes (*apparitio Dei*), des als er selbst nicht erscheinenden, verborgen bleibenden Mysteriums beschritten.[247] Das Hervorgehen der Schöpfung ist in der Hauptsache Entfaltung des im Ursprung ›Ineinsgefalteten‹. Beispielsweise ist im ›Nun‹[248] des Anwesendseins alles Gewesensein und Zukünftigsein so dicht versammelt, dass es in die mitanwesenden Dimensionen Gegenwart und nichtanwesendes Gewesen- und Zukünftigsein auseinandergelegt werden kann. Der Modus der Einfaltung wird immer wieder umkreist, denn er übersteigt wesenhaft unser Verständnis, da er mit geschöpflichen Verhältnissen Unvergleichbares aussagt. Schöpfung kann ja letztlich nicht aus geschaffenen Verhältnissen zu etwas anderem bestimmt werden, weil Gott in seinem Schaffen der Verhältnislose, Abgelöste, ›Ab-solute‹ ist.

Schöpfung ist in ihrem Auseinandergefaltetsein Abbild (*imago*) des göttlichen Urbildes, und zwar in mannigfaltigen Stufen und Verhältnissen von Nähe und Ferne. Es ist, als fände sich ein und dasselbe Gesicht in verschiedenen Entfernungen

244 Vgl. Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 2, 412–417: *Dialogus de Genesi.*

245 Vgl. a. a. O., Bd. 3, 592–595: *Idiota de mente*.

246 Vgl. a. a. O., Bd. 1, 338–349: *De docta ignorantia*, II, c. 4.

247 Vgl. zur cusanischen Schöpfungslehre W. Beierwaltes, *Eriugena*, hier: »Eriugena Redivivus. Vorbemerkungen zu einem Paradigma für Eriugenas Wirkungsgeschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit« (262–265), »Eriugena und Cusanus« (266–312); J. Wolter, *Apparitio Dei*, besonders 17, 23 u. ö.

248 Als erfüllter Augenblick verstanden, nicht mit dem ›Jetzt‹ in der chronologisch zählenden Zeitabfolge zu verwechseln!

auf vielfältige Weise abgebildet. Die abgebildeten Dinge zeigen alle an ihnen selbst dasselbe Gesicht, weil sie von Gott ihr Sein (*esse*) haben und ›Ab-hängige‹ (*ab-esse*) sind. Wir erkennen das Dass (*quod*) – dass sie das Sein erhalten haben –, nicht aber das Wie (*quomodo*) – wie sie es erhalten haben. Hat alles im Absoluten seinen Ursprung als ›ineinsgefaltete‹ Einfachheit, so bleibt es in ihm anwesend; es besteht nicht außer Gott in Form herstellbarer Ideen, denn nur in ihm sind die erschaffbaren Dinge gewissermaßen Gott selbst.[249]

Nach Nikolaus von Kues blicken »diejenigen, welche von verschiedenen […] Ideen und Eigengestalten (*ideis ac speciebus*) gesprochen haben, […] nicht auf das Können-Selbst, wie es sich je nach seinem Willen in den mannigfachen, allgemeinen und besonderen Seinsweisen zeigt.«[250] Wir alle kennen alltäglich das vom absoluten Können-Selbst getragene (aktive) Können-Selbst (Ausüben-Können, Imstandesein zu …), ohne das wir nicht essen, laufen oder reden könnten.[251] Ohne das absolute Können-Selbst kann nichts *sein*, wirken, entstehen oder vergehen. Wir kennen das vor jeder Konzeption einer Verwirklichung von Ideen. Dennoch spreche man von Gott zu Recht als der »Quelle der Ideen«, die ihrerseits eine Vielheit bilden, insofern man damit eigentlich nur meine, »dass Gott das Können-Selbst (*posse ipsum*) ist, das in mannigfachen und der Eigengestalt nach unterschiedenen Seinsweisen [in *allen* Seienden] erscheint«. Und dasselbe erblicken auch diejenigen, welche »Ideen und derartige Formen bestreiten«.[252]

Das Schöpfungsverständnis des Nikolaus von Kues samt der von ihm offensichtlich doch nur eingeschränkt rezipierten Ideenlehre muss zudem, über das Gesagte hinaus, im Kontext seiner Ontologie personaler Kommunikation gelesen werden: »Erschaffen und Erschaffenwerden zugleich ist nichts anderes, als dass Du Dein Sein allen mitteilst (*communicare*), so dass Du alles in allen bist und doch von allem frei bleibst (*maneas absolutus*). Dinge zum Sein zu rufen (*vocare ad esse*), die nicht sind, bedeutet das Sein dem Nichts mitteilen. So ist Rufen Schaffen, und Mitteilen Geschaffenwerden.«[253]

Das Gleichnis vom Gelehrten, der in seinem Schüler *dieselbe* Meisterschaft hervorruft (*vocet*), vertieft noch diesen Modus der Schöpfung. Der Gelehrte ruft das Schweigen auf (*silentium vocat*), er ruft das Verschwiegene hervor, indem er es stimm-

---

249 Vgl. Nikolaus von Kues, PTS, Bd. 1, 330–338: *De docta ignorantia*, II, c. 3.
250 Ebd., Bd. 2, 362–385: *De apice theoriae*, XI, 384 f.
251 A. a. O., 366 f.
252 A. a. O., 376 f.; vgl. 382 f.
253 A. a. O., Bd. 3: *De visione Dei*, 93–219: *Vocare enim ad esse, quae non sunt, est communicare esse nihilo. Sic vocare est creare, communicare est creari*, c. 12, 144 f.

lich verlauten lässt (*ad vocem*). So ruft er es her in das Anwesen und vor in die Ähnlichkeit seines Begriffs (*in similitudinem sui conceptus*), und so beginnt mit dem Schweigen die Verähnlichung mit dem Begriff des Meisters (*surgit silentium in assimilatione conceptus magistri*), seinem vernünftigen Wort. Das Lernen des Schülers ist dieses in ihm hervorgerufene Ähnlichwerden (die Endsilbe -atio in *assimilatio* zeigt eine Bewegung der Verähnlichung, Verselbigung oder Selbigkeit in der Angleichung an).

Im Gleichnis geht es nicht um Lehrer und Schüler, sondern um Gott, den an sich Unsagbaren und Unaussprechbaren (*ineffabile*),[254]der in seinem unergründlichen Schweigen auf sich hört, wenn er die Welt ins Dasein ruft und mitteilt. Der an sich Unsagbare ist vor allem Sagbaren und Unsagbaren, nämlich dem schaffbaren und geschaffenen Etwas und dem Nichts.[255] Als der Unsagbare ist er die Quelle (*fons*), also Ursprung und Anfang, jedes aussprechbaren Wortes und strahlt in allen Worten als Grund wider. Damit ist ein Vergleich zur Weise (*configuratio*), wie alles Seiende dem Ersten entströmt, zur Sprache gebracht. Gerade weil und während das Gesagte, ja überhaupt alles, was gesagt werden kann, seinen Ursprung und Grund im Ungesagten, ja im Unsagbaren (*ineffabile*) hat, kann es seinen Grund und Ursprung nicht ausdrücken. Darum ist ein echtes Aussprechen und Mitteilen im Gegensatz zu einem bloßen Daherreden nicht anders möglich, als dass es das Ungesagte in seinem Sagen (ungesagt bleibend) mit zur Sprache bringt, anwesen lässt und ans Licht bringt. In diesem Sinne »sagt jede Rede das Unaussagbare aus (*omnis elocutio ineffabile fatur*)«.[256]

Der Gedanke der Wortschöpfung verbindet sich hier mit dem ontologischen Gedanken der Selbstmitteilung von Sein als ein Ins-Sein-Rufen, In-das-Anwesen-Rufen des Seienden. Was es aber heißt, sich selbst mitzuteilen, wird in durchaus christlich-neuplatonischer Tradition vom kommunikativen Seinsverständnis des Guten her, vom Sich-selbst-Gebenden und -Verströmenden her, gedacht. Das Geschöpf verdankt sich einem Geben, es ist Gabe, in der sich der Gebende *selbst* gibt und mitteilt: »Jedes Geschöpf scheint auf irgendeine Weise Gott zu sein. […] Wenn nun das Geschöpf die beste Gabe ist, scheint jedes Geschöpf, da es sehr gut ist, ein geschenkter Gott zu sein. Er kann also nichts anderes geben als sich selbst. Das Beste ist das Verströmen seiner selbst, aber nicht in Teilen. […] Es teilt sich ohne Verminderung mit.«[257]

254 A. a. O., Bd. 2, *Dialogus de genesi*, 412–417, hier 420 f.
255 A. a. O., Bd. 1, 56 f.: *De venatione sapientiae*, 1–189, hier c. 13.
256 A. a. O., Bd. 2, *De filiatione Dei*, 609–681, c. 4., 630 f.
257 Dieser Gedanke wird von Nikolaus von Kues in *De dato patris luminum*, c. 2, n. 97 (PTS, Bd. 2, 654) im Anschluss an Jak 1,17 »alle gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von

Die bisher hier angesprochenen Denker und Richtungen suchten, wenn sie die platonistische Ideenlehre rezipierten, diese ›systemimmanent‹ von einem christlichen Gottesverständnis aus umzuformen: Die Ideen, die Formen aller Dinge oder göttlichen Archetypen, stellen nicht mehr die notwendig überfließenden Selbstauswirkungen der Gottheit dar, welche eine Welt, die von Ewigkeit her ist, notwendig schaffen müssen, sondern treten nach Gottes sowohl vernunftgeleitetem als auch souveränem Ratschluss und nach seiner Vorsehung ins Dasein. Sie sind aber als Ideen des Wandelbaren nicht im selben Sinn aktuelles und unendliches Sein wie Gott. Unveränderlich und ewig seiend sind sie gemäß dem Willen des allschaffenden Gottes, ob sie nun im göttlichen Wesen selbst oder in der zweiten göttlichen Person ihren eigentlichen ›Ort‹ haben. Gott erkennt in den Ideen die seienden Dinge nicht mehr nur im Allgemeinen, sondern auch bis in ihre individuellsten Besonderungen hinein, die *in ihm* seine *freien* Willensentschlüsse sind. Sie sind, was nach Gottes souveränem Ratschluss ins Dasein treten soll. Die Idee wird als ›Ganzes‹ (καθόλου) verstanden. Dieses Ganze gehört zur Welt und ist daher freilich etwas anderes als Vorzeichnung der Kreatur in Gottes Weltplan. Es ist in Gott die beherrschende Einheit und der Seinsgrund aller unter ihr befindlichen Einzelwesen ebenso sehr, wie es deren Summe und Ergebnis ist. Das Allgemeinsein verliert damit einen gewissen überweltlichen Nimbus, sein absolutes Übergewicht gegenüber dem Einzelsein, wie es die Neuplatoniker annahmen.

Das bei mittelalterlichen Denkern immer wieder herangezogene Paradigma vom Handwerker, Baumeister oder Künstler (*artifex*, *opifex deus*) und von seiner ewigen Kunst (*ars aeterna*) lässt den ergologisch-technomorphen Grundentwurf dieses Denkens zumeist noch deutlich hervortreten, kann aber auch in eine ganz andere Sinnrichtung weisen, wenn es nur als Metapher für die persönliche Anwesenheit des Urhebers der Welt oder dessen schöpferische Potenz (Sein-Können) und Enthüllung überbordender Schönheit steht,[258] denn Nachahmbarkeit und Ähnlichkeit, Repräsentierbarkeit und Repräsentation des ontologischen Gut- und Schönseins sind nicht vom Wesen her als Herstellbarkeiten, Faktibilitäten und herstellende Verwirklichungen von Urbildern zu bestimmen.[259]

oben« ausgeführt: *Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse* […] *videtur deus datus esse. Non potest igitur dare nisi se ipsum. Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter* […] *Communicat igitur se indiminute*. Zu diesem Schreiben über die Schöpfung an den Bischof *Gerhard von Solona* vgl. auch M. Thurner, *Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus von Cues*, 171.

258 Vgl. hierzu auch U. Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter.*

259 Vgl. die auf Petrus Lombardus zurückgehende Unterscheidung von *factio* und *creatio* etwa bei Thomas von Aquin, In II Sent., dist. I, q. 1, a. 2, ad 2.

Ein neues Stadium der Ideen-Diskussion begann mit *Johannes Duns Scotus*,[260] dem es um die Natur der göttlichen Erkenntnis im Hinblick auf das außergöttliche Seiende geht sowie um den ›Grund‹ der Erschaffung der endlichen, der bloß für kontingent erachteten Seienden. Eine Vielgestaltigkeit der einzelnen Geschöpfe soll in Gott selbst dadurch ermöglicht werden, dass eine unendliche Vielheit und damit auch eine unendliche Vielheit der göttlichen Ideen in Gott von *Duns Scotus* angenommen und hervorgehoben werden. Die *göttliche Wesenheit* ist der absolute Erkenntnisgrund aller Dinge. Sie ist das *Erstobjekt* der Erkenntnis Gottes, das von ihrem *Zweitobjekt*, den Ideen, zu unterscheiden ist. Diese sind die von Gott als erschaffbar erkannten *Gegenstände* (Objekte, Entwürfe: *creabilia*), also die Geschöpfe, wie sie sich Gott selbst ›*vor-stellt*‹ und wie sie von ihm erkannt sind. Das ist die Grundthese der scotischen Ideenlehre.

Die Schöpfung aus dem Nichts beginnt damit, dass Gott in sich die Ideen des Schaffbaren für *eine bestimmte* Welt auswählt. Welche Objekte hierbei aus dem unendlichen Pool einer indifferent-neutralen ›Wesens‹-Sphäre von denkbar reinen Möglichkeiten (Possibilien) in die Existenz gesetzt werden, legt nicht der göttliche Intellekt fest, sondern das entscheidet unabhängig und allein der (trotzdem mit dem göttlichen Intellekt identische!) göttliche Wille, und zwar einzig und allein, weil er will und weil er nach den Gesetzen und Ordnungen will, die er zuvor gleichfalls willentlich festgelegt (*potentia ordinata*) hat, wobei angesichts der absoluten Macht Gottes (*potentia absoluta*) immer auch völlig andere Ordnungen wählbar bleiben. So ist das Wirken des entitativ notwendigen göttlichen Wesens *operativ kontingent*. Die der Möglichkeit nach kontingenten Dinge müssen nicht, können aber verwirklicht werden. Das hängt allein vom göttlichen Willen ab, der (abstrakt genommen) absolut grundlos entscheidet, zumal er das Gesetz des gesetzten Status der Dinge auch ganz anders, ja gegenteilig hätte wählen können und noch wählen könnte.

In dieser Konzeption gehören nicht mehr zwei Möglichkeiten zusammen, das, was Gott konnte, und das, was er tatsächlich wollte, sondern »zwei verschiedene Formen von Handlung, eine in Übereinstimmung mit, die andere außerhalb und über dem Gesetz«.[261] Das impliziert, wie oben schon gesagt, dass wir immer mit einer anderen, jenseits der im Geschaffensein erschienenen göttlichen Allmacht zu rechnen haben, ein Gedanke, der auf den zwischenmenschlichen Bereich übertra-

260 Einschlägig dazu vgl. E. Baert, *Aufstieg und Untergang der Ontologie*: »Die Ideen als Sekundärobjekt des göttlichen Willens« bei Duns Scotus, 127–137. Zur Schöpfungslehre im Gesamtsystem vgl. u.a. K. Bannach, *Gott und das Mögliche. Erläuterungen zu Scotus*.

261 Vgl. W.J. Courtenay, Art. *Potentia absoluta/ordinata*, Sp. 1160; vgl. ders., *The dialectic of omnipotence in the high and late MA*.

gen diagnostisch eine schwere Beziehungsstörung anzeigen würde und in der Kanonistik der damaligen Zeit als Möglichkeit außerordentlicher oder übergesetzlicher (absolut souveräner) Machtausübung im Gegensatz zu ordentlicher päpstlicher ernsthaft diskutiert wurde.

Im Schöpfungskonzept, das sich auf das ›willentliche Küren‹ verlagert, auf die absolut freie Wahl und Entschließung für bestimmte Objekte aus dem Angebot der als erschaffbar erkannten, drückt sich Gottes Souveränität und Herrschaftlichkeit *über* die von ihm gesetzte und *abhängige* Welt aus. Hier nehmen der berüchtigte ›theologische Absolutismus‹ (bei Duns Scotus noch behutsam gemäßigt) und die spätere Metaphysik des Willens, die das Sein des Seienden als grundlosen Willen durchbestimmt, ihren Ausgang. Gott ist für uns, in seiner Schöpfung nicht der, als der er sich offenbarend anwesend ist (als der je immer Größere an Weisheit, Güte, Wahrheit usw.), sondern jener, der gänzlich anders ist als sonst, sodass er gewissermaßen hinterrücks eingreifend denkbar wird – bis hin zu der von *Descartes* abgewehrten paranoiden Obsession durch einen höchst mächtigen (*summe potens*) bösartigen Geist, der darauf aus ist, unsere innere Offenheit für das Wissen hintanzuhalten, indem er (schon) unsere Wahrnehmungswelt total auf Illusionen gründet, uns also aktiv täuscht.[262]

d) Neuzeit

Bei *Thomas von Aquin* ist der Titel einer *res artificialis* noch jenen Seienden vorbehalten, die ›praktisch‹ – eigentlich poietisch – vom menschlichen Intellekt abhängig sind, und zwar in Abhebung von den *res naturales*, die sich ihrer eigentümlichen Natur nach dem göttlichen ›Vor-Verständnis‹ (*secundum praeconceptionem intellectus divini*) und letztlich der Freigabe zu ureigenstem Sein verdanken. Nun entpuppt sich (für den christlichen Platonismus längst fällig?) der ergologisch-technomorphe Schöpfungsbegriff zu Beginn der Neuzeit deutlich gegenläufig: Er untergräbt diesen Unterschied zwischen den natürlichen und den hergestellten Dingen. In den *Disputationes metaphysicae*, dem ersten systematischen Lehrbuch der Metaphysik, das für das neuzeitliche Metaphysikverständnis von maßgebender Bedeutung war, führt *Francisco de Suárez* aus,[263] dass Gott sich die Seiendheiten (ähnlich wie bei *Duns Scotus*) im Hinblick auf ihre Verwirklichung vorstellt; er vergegenwärtigt in der Idee, dem Urbild, sie als Schaffbare (*res operabilis*). Er hat so ein produkti-

262 Vgl. Descartes, *Meditationen*, I, 12, S. 64; vgl. G. Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*: »Die theologische Begründung des Zweifels«, 23–33.

263 Vgl. E. Baert, *Aufstieg und Untergang der Ontologie*, 138–146, besonders 119 und 143 f.

ves bzw. ›praktisches‹ Wissen, mit dem er die Kreatur so herzustellen beabsichtigt, wie sie in der Idee als Machbare vorgestellt ist, und ein Maß, das die Verursachung regelt. Das göttliche Wissen betrifft das Herstellen (*facere*), sofern es das Herstellen leitet und reguliert.[264] Anders dagegen die schauende und spekulative Vernunft: Gleich ob die vernommene Sache eine geschaffene oder Gott selber ist, vernommen wird die Sache, wie sie wesentlich eine solche von sich her ist. Gott als Gegenstand seiner Selbsterkenntnis vernimmt sich daher so, wie er sich selbst *vorgegeben* ist. Umgekehrt besteht beim produktiven Wissen eine Gleichförmigkeit der Sache mit dem Intellekt bzw. eine Übereinstimmung der geschaffenen Dinge mit ihrer Idee oder ihrem Urbild. Dementsprechend sind die geschaffenen Dinge nach der Vorstellung des Artifex, der ihnen Urbild und Ursache ist, gebildet. Dieses Bilden ist ein Herstellen (*facere*), kein Handeln (*agere*), das bei Thomas als *esse communicare* (Seinsmitteilung) verstanden wird. Daraus folgt bei Suárez, dass die Geschöpfe allesamt *res artificiales* sind: Welt und Mensch – das künstlich Hergestellte und kunstvoll Gemachte.

Descartes hat sein Schöpfungsverständnis nie systematisch ausgearbeitet.[265] Aber seine dazu verstreut geäußerten Ansichten weisen vor dem Hintergrund einer ausgezeichneten Kenntnis zeitgenössischer Scholastik (insbesondere der *Disputationes metaphysicae* des Suárez)[266] Anzeichen systemsprengender Inkonsistenzen auf, die weiter zu denken gaben. Was sein existenziell-meditatives Denken der *Méditations métaphysiques* bewegt, ist das Motiv des frühen *Augustinus* »Gott und die Seele«, das er noch im Sinne des christlichen Neuplatonismus exklusiv beim Wort nimmt, d. h. unter Abschnürung vom leiblichen Anwesen Anderer in der Welt. Descartes' radikales Fragen zielt nicht auf ein Allgemeines (*Was* ist der Mensch?), sondern fragt konkret: *Wer* bin ich eigentlich selbst, wenn ich *nicht* aus mir selbst bin? »Von wem hätte ich wohl mein Sein?« Welches ist die ›Ur-Sache‹, die mich nicht nur hervorgebracht hat, sondern gegenwärtig erhält,[267] wobei das Erhalten nicht weniger als das Hervorbringen ist, zumal der Unterschied von Erschaffung und Erhaltung (*creatio continua – conservatio*) kein realer, sondern nur einer dem Gesichtspunkt nach

264 F. Suárez, *Disputationes metaphysiscae*: *Tractatus primus. De divina substantia eiusque attributis*, lib. 3, c. 4, n. 12: *quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, i. e. modo operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est.*

265 Zur Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik und zum Folgenden vgl. C. Link, *Subjektivität und Wahrheit*; zur Philosophischen Theologie: K. Laudien, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*.

266 Vgl. dazu u. a. L. Gilen, *Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik*.

267 Descartes, *Meditationen*, III, 29–38, S. 134–147, hier 28 (134 f.): *Nempe a quo essem?*

ist.[268] Der Sachverhalt wird performativ ausgedrückt: Ich selbst erfahre mich abhängig, bin geschaffen worden und werde geschaffen (ebenso wie alle anderen Sachen, die existieren).[269] Alles das geht aus der meditativ-rationalen Auslegung der *Idee Gottes* in mir, meines Wissens um Gott, hervor. Dieses ist die am Werk (*ouvrage*) ›angebrachte‹ Markierung des Werkmeisters (*ouvrier*), die vom Werk gar nicht verschieden ist, denn nach Descartes' Interpretation des biblischen Glaubens, wonach der Mensch gemäß dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist, enthalte ich die Gottesidee als dieses gut sichtbare Gekennzeichnetsein meiner selbst.[270] Ich bin mir gewiss, dass ich meine ganze Existenz (als *res cogitans*!) vermittels der Idee vom unendlichen Gott in jedem einzelnen Augenblick (*singulis momentis*) als *abhängig* (d.h. total eines anderen bedürftig, um zu sein) erkenne.[271]

Descartes ist dem spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus verhaftet, wenn er im Schema unendlicher Macht (*l'infinie puissance de Dieu*) und gänzlicher Abhängigkeit des Geschöpfes denkt. Die ungeheure Machtfülle (*immensa Dei potestas*) besagt *negativ* durch nichts gebundene *Freiheit* bezüglich des zu Schaffenden. Diese uneingeschränkte Allmacht erweist sich gerade durch die »höchste Indifferenz« in Bezug auf das, was geschehen kann. Gott kann in seiner absoluten Freiheit zu allem niemals nicht indifferent, kann also niemals mit einer Vorzugsliebe für etwas ausgestattet sein.[272] Ist es ihm doch möglich, vieles anders *hervorzubringen*, wobei lat. *facere*, *creare*, franz. *produire*, *établir* wichtige Grundwörter für das Erschaffen sind. Wir erkennen ihn, aber als den unbegreiflichen Gott (*Deus incomprehensibilis*). Was wir immerhin von ihm erkennen, ist, dass er absolut einfach ist, sodass sein Erkennen und Wollen dasselbe sind.[273] Seine *Entschlüsse sind dasselbe wie er*,[274] sie sind nicht real, sondern nur mental (gedanklich) von ihm selbst unterschieden.[275] Diese *Dekrete* sind von ihm gefasste Beschlüsse, Willensakte, ebenso wie die Schöpfung, da sie einzig und allein der Wille Gottes ist.[276]

Was dieses absolutistische Gottesverständnis in seiner Unergründlichkeit besonders unheimlich macht, ist, dass Gott die Vernünftigkeit seiner Willensakte in

268 A. a. O., Med. III, 31, S. 139: *ut conservationem solâ ratione a creatione differre*. Vgl. 295 f.
269 Vgl. a. a. O., Med. III, 38, S. 144–147: *Deum, me creando* […] *quod Deus me creavit* […] *illum, a quo pendeo*.
270 Vgl. ebd.
271 Vgl. a. a. O., Med. IV, 1, S. 150 f.
272 Vgl. a. a. O.; Med. Resp. VI, 6, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 431 ff.
273 Vgl. Descartes, *Brief an P. Mersenne*, 6. Mai 1630, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 1, 148 ff.
274 Vg. Descartes, *Gespräch mit Burman*, 28 f.: *decreta sint idem cum ipso*
275 Vgl. a. a. O., 74–77.
276 Vgl. a. a. O., 32 f.: *decreta sunt actus voluntatis, sic et creatio, cum sit solum voluntas Dei.*

ihrer Sinnhaftigkeit und Verbindlichkeit sogar so völlig anders konstituieren kann, dass sie uns widersprechend erscheinen: »Es stand Gott frei und völlig offen (*libre & indifferent*) zu bewirken, daß es nicht wahr sei, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. […] Um zu bewirken, daß Widersprüche (*contradictoires*) nicht zusammen bestehen können: dazu kann Gott nicht ›von außen her‹ bestimmt (*déterminé*) sein; folglich hätte er auch das Gegenteil (*contraire*) machen können.«[277]

Würde die Aussageabsicht nur darauf abzielen, Gott nicht dem von der im Nominalismus noch anerkannten und wie von außen gegen ihn vorgebrachten Schranke des Prinzips des auszuschließenden Widerspruchs unterwerfen zu wollen, dann könnte man sich beruhigen, weil damit nicht die über alles menschliche Begreifen hinausgehende Vernunft, Wahrheitsfähigkeit und Gutheit Gottes infrage gestellt wäre.[278] Gott wäre von außen bestimmt, wenn eine ewige Wahrheit, das Wesen oder die Natur der Sache dem göttlichen Erkennen vorausgehen und von ihm unabhängig sein könnte. Doch die Folgerichtigkeit holte den Gedanken ein: Göttliche Ideen sind nicht anzunehmen, denn sie besäßen ihm gegenüber eine »Priorität der Ordnung oder der Natur oder den Sinn einer Schlußfolgerung (*ratio ratiocinata*)« und würden ihn veranlassen, das eine eher zu bestimmen als das andere. Daher fällt unsere (beschränkte, weil anthropozentrische) »Idee des guten Gottes, der veranlaßt hat, das eine eher als ein anderes zu wählen«, weg.[279] Gott handelt nicht, *weil* etwas gut ist, sondern weil er sich von Ewigkeit her selbst bestimmt hat, so zu schaffen. Doch es ist gut und wahr, weil er es (als das *vollkommenste* Wesen, das *höchste* und d. h. *seiendste* Seiende) will.[280] Gott hat »notwendig das Beste gewollt, wenn er es auch kraft seines eigenen Willens zum Besten gemacht hat«.[281] Hier sollte zwischen seinen Willensdekreten und dem, was immer Gott ist, nicht unterschieden werden, denn anders zu denken, widerspräche seiner *absoluten* Allmacht und Freiheit.

Gott ist somit in seinem Wollen nicht mehr gebunden durch irgendeine Idee, die das Gute oder das Wahre repräsentiert und die vor der Selbstbestimmung durch sein Wollen Objekt göttlichen Erkennens wäre. So ist die Annahme göttlicher Ideen

277 Descartes, *Brief an P. Mesland*, 2. Mai 1644, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 4, 118.

278 Man könnte hier zur Verständnishilfe auf die unterschiedlichen Winkelsummen von Dreiecken innerhalb der sphärischen Geometrie verweisen, die von denen abweichen, welche auf Zweidimensionalität fixierte ›Flachköpfe‹ sich allein vorstellen können.

279 Descartes, Med. Rep. VI, 6, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 432. Auch nach der klassischen Theologie wäre es ein Anthropomorphismus schlimmster Art, wollte man göttliche Handlungsmotive für das, was für Gott erstrebenswert sein könnte, ausfindig machen wollen, *warum* er also gerade das und das will oder es nicht will. »Gott will, daß dieses Ding wegen dieses anderen sei, aber er will es nicht wegen dieses Dinges« (Thomas von Aquin, Sth I, q. 19, a. 5).

280 Descartes, Med. Rep. VI, 8, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 435 f.

281 Descartes, *Gespräch mit Burman*, 75.

bei Descartes kein Thema mehr, da er sie durch die *Erschaffung ewiger, metaphysischer und mathematischer Wahrheiten* ersetzt hat. ›Wahrheiten‹ sind wahre Aussagen, die das Wahrsein über die Bezugnahme zu einer bestimmten Sache ermöglichen, über deren Vorstellung man sich einig geworden und übereingekommen ist, die somit ›gelten‹. Gültige Wahrheit ist, was Gott sich ›vor-stellt‹, verbindlich beschließt und dadurch mit ihm übereinkommt. Ewige Wahrheiten hängen »nicht vom menschlichen Verstand oder von der Existenz der Dinge ab«, sondern wie alles Endliche (und von uns Begreifbare) »allein vom Willen Gottes«, der, wie gesagt, seinem Erkennen nicht nachgeordnet, sondern schlechthin mit ihm identisch ist.[282]

Für uns ist die *Existenz Gottes eine erste Wahrheit*, sofern alle anderen Wahrheiten, die keinem Zweifel anheimfallen dürfen, von ihr abhängen,[283] beispielsweise das *Prinzip*, *»um zu denken, muss ich sein«* (das man nur in der Kurzformel *cogito, ergo sum* zu zitieren pflegt).[284] Es gibt also keine Ideen in Gott, sondern nur in uns, wobei die Gottesidee die Wesenheit der von ihr gemeinten Sache so ›objektiv‹ (d.h. vorstellungsmäßig verbindlich) repräsentiert, dass ich durch sie (mich existenziell vergewissernd) zu dem Schluss komme, ich selbst existiere durch ihn und er existiert außerhalb meines Intellekts.

Die Frage ist nun, wie Descartes es sieht, dass Gott, was er will, aufgrund seiner Dekrete in die Existenz setzt. Die gemeinscholastische Realdistinktion von Essentia und Existentia wird von ihm unbefragt als bekannt vorausgesetzt.[285] Gott als Schöpfer ist die vollständig wirkende Ursache (*causa efficiens*) des Wesens (*essentia*, *essence*) sowie der Existenzsetzung der Kreaturen nach außen. Das Wesen der Kreaturen besteht in nichts anderem als in den ewigen Wahrheiten, deren Urheber Gott ist.[286] Gegenüber bisherigen Konzepten der platonistischen Schöpfungslehre fällt hier der Gedanke einer urbildhaften Ursächlichkeit durch die Idee (als *causa formalis*) aus. Doch auch ohne göttliche Ideenlehre kann sich unter dem Primat des Willens, und zwar genauer unter dem Primat der in sich das Vernünftige setzenden Willensmacht, der ergologisch-technomorphe Herstellungsgedanke halten. Der Gedanke, dass wir von Gott hervorgebracht werden wie von einem Kunstschaffenden, ist Descartes geläufig: Je besser der Künstler (*l'artisan*), desto vollkommener

282 Vgl. Descartes, Med. Rep. VI, 6, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 436, und 8: Bd. 7, 435 f.
283 Descartes, *Brief an P. Mersenne*, 6. Mai 1630, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 1, 149 f.
284 Descartes, *Discours de la méthode*, IV, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 6, 33: In dem Satz »Ich denke, demnach bin ich« liegt die klare, axiomatische Einsicht, dass ich, *um zu denken, sein muss* (*je pense, donc je suis*: im Original gesp.). Dazu vgl. C. Link, *Subjektivität und Wahrheit*, 203–207.
285 So z. B. Descartes, Brief an ***, in: *Œuvres de Descartes*,Bd. 4, 350, 19.
286 Vgl. Descartes, *Brief an P. Mersenne*, 27. Mai 1630, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 1, 151 f.

seine Werke (*ouvrages*). Der souveräne Schöpfer aller Dinge etabliert sie aufgrund seiner unermesslichen Macht in jeder Hinsicht vollendet.[287]

Dennoch gibt es auch bei Descartes Ansätze zu einer Relativierung der ergologisch-technomorphen Schöpfungsvorstellung. »Schöpfung«, »Arbeit eines Handwerkers« und »Fortpflanzung der Eltern« sind ihm drei *der Gattung nach* gänzlich verschiedene Weisen des Wirkens von Seienden; doch liegt es bei der Schöpfung »näher, von einer natürlichen Hervorbringung als von einer künstlichen auf die göttliche [Hervorbringung] zu schließen«. Descartes erklärt dies durch das scholastische Prinzip: »Die Wirkung ist der Ursache ähnlich.« Als Wirkung Gottes bin ich meinem freien Sein nach ihm ähnlicher als ein Werkmeister (*artifex*) seinem Werk, dessen Haus als hergestellte Sache (*res artificialis*) ihm ja nicht ähnlich sieht. Als Verursacher des Hauses ist der Baumeister jedenfalls nicht Schöpfer, nicht die über alle innerweltlichen Wirkursachen hinausragende Gesamtursache auch seines eigenen Seins (*causa totali et ipsius esse*). Da Gott selbst Seiendes und Substanz ist, bringt er auch ein Seiendes und eine Substanz hervor, und zwar *ähnlich*, wie menschliche Eltern ein eigenes Wesen zur Welt bringen. Im Unterschied zu untermenschlichen Seienden, deren Ähnlichkeit zu Gott nur eine sehr entfernte, dürftige und konfuse ist, ist meine Ähnlichkeit zu Gott am größten, wobei die Ähnlichkeit (*similitudo*, *imago*) hier nicht technomorph (»nach etwas anderem gebildet und gemalt«), sondern weiter (im Sinne des durch die Gottesidee repräsentierten Bezugs zu Gott) zu verstehen ist.[288]

Die wichtigste Ähnlichkeit, die Descartes hervorhebt, ist indes eine *soziomorphe*, insofern Gott als höchster Gesetzgeber (*summus legislator*) vorgestellt wird, von dem die ewigen Wahrheiten abhängen, die er unwandelbar dekretiert hat.[289] Die Ursäch-

---

287 Descartes, Med. IV, 6, S. 52 f., in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 55.

288 Descartes, *Gespräch mit Burman*, 34 ff.; vgl. 135 f., Anm. 57; Med. Resp. V 10, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 373.

289 Die Idee ist *Anleitung für das, was machbar ist*, doch auch *Ideal* für das sittliche (moralische) Handeln. Der Begriff des Gesetzes gehört zur gesellschaftlichen Ordnung, *insofern* er einen Befehl, ein Gebot, eine Bestimmung und Vorschrift, ein Sollen ausdrückt, das von einer Autorität Untertanen auferlegt ist, die ihr zu gehorchen haben. Nach E. Zilsel, *The Genesis of the Concept of Physical Law*, hat sich der Begriff des Naturgesetzes aus der Auffassung entwickelt, dass Gott den (chaotischen) Naturmächten Gesetze auferlegt habe. Diese Auffassung hat sich nur in Gesellschaften mit entfalteten Gesetzessystemen und einer Schriftkultur gebildet; sie ist insofern *soziomorph*. Der Gedanke, dass die Ordnung der Naturgewalten auf göttliche Gesetze und Befehle zurückgeht, dass Gott Gesetze der Natur vor*geschrieben* und in sie (in das ›Buch der Natur‹) ›hinein-gelegt‹ hat, steht am Beginn des naturwissenschaftlichen Gesetzesverständnisses. Nicht beachtet wird, dass der Ausdruck ›Gesetz‹ auf vernunftlose Wesen nur in einem *metaphorischen Sinn* angewandt wird. Nun verschwimmen die Begriffe des Herstellens (Produzierens) und sittlichen Tuns bzw. der Poiesis (Technik) und sittlicher Praxis ineinander. Auch im deutschen Wort ›Gesetz‹ schwingt noch etwas von

lichkeit ist die einer Wirkursache (*causa efficiens*), und zwar so, »wie ein König der Schöpfer des Gesetzes ist, wenn auch das Gesetz selbst nicht ein physisch existierendes Ding ist, sondern nur, wie man sagt, ein moralisch Seiendes«.[290] Eine Dekretentheologie, welche die absolute Souveränität, Freiheit und Herrschaftlichkeit Gottes über sich und alles hervorkehrt, deckt alle ursprünglichen und abgründigen Fragen »mit dem Schleier der Unbegreiflichkeit« zu.[291] Von Gott als Ursache und dem Menschen bzw. der Welt als Wirkung Gottes wird bei Descartes ontisch, d. h. wie von vorhandenem Seienden geredet. Diese Rede wird nur am Rande durchkreuzt von der gegenüber der scotistischen Univozität radikalisierten Analogie, die das Übergewicht der Unbegreiflichkeit Gottes und damit der Verborgenheit Gottes uns gegenüber unvermittelt hervorkehrt: Descartes bestreitet einen gemeinsamen – »*univoce*, wie man in den Schulen sagt« – Gott und Kreatur *deutlich* (*distincte*) übergreifenden Sinn von Sein (*substantia*).[292] Dem mit dem Abbruch der durchgehenden Bedeutung des geschaffenen und ungeschaffenen Seienden aufgeworfenen ontologischen Problem einer inneren oder äußeren Analogie geht Descartes nicht weiter nach.[293] Das Verhältnis und der Seinssinn begrifflicher Klarheit und Distinktheit einerseits sowie wesenhafter Dunkelheit (Unklarheit) und Unschärfe der Gotteserkenntnis andererseits bleiben in dieser aporetischen Entgegensetzung unvermittelt und unerörtert.

Zu einer ausdrücklich-reflexen Zuspitzung des technomorphen Charakters der Schöpfungsmetaphysik als solcher kommt es m. E. erst durch *Giambattista Vico*. Sein Seinsverständnis ist nicht am Ins-Werk-Setzen des Seienden als herstellendes *Verwirklichen vorgefasster Ideen* oder am Erschaffen als willentliche Existenzsetzung des Seienden orientiert, wie wir sie bisher ins Auge gefasst haben, sondern er vertieft den Herstellungsgedanken grundlegend: Er legt das Sein von dem Vollzug *geistigen*

---

der ursprünglichen ›soziomorphen‹ Bedeutung mit: das von jemandem Gesetzte, d. h. Vereinbarte oder Verordnete. Die Vorstellung von ›ewigen‹ und ›eisernen‹ Naturgesetzen hat sich vermutlich nur dank eines bestimmten absolutistischen Monotheismus durchsetzen können, insofern er das Gewicht auf die radikale Abhängigkeit der Schöpfung und nicht auf ihr zur Selbstständigkeit Freigegeben-sein gelegt hat. Vgl. auch W. Büchel, *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*, 77–79.

290 Descartes, Med. Resp. VI, 8, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 7, 436; vgl. *Brief vom 15. April 1630 an P. Mersenne*, in: a. a. O., Bd. 1, 145.

291 Vgl. C. Link, *Subjektivität und Wahrheit*, 297: »Die Freiheit eines ›summus legislator‹ ist das letzte Wort, ist die Spitze der cartesianischen Philosophie, zugleich aber auch ihr Abgrund.«

292 Descartes, *Principia*, I 51, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. 8, 24: *nomen substantiae non convenit Deo et illis* UNIVOCE, *ut dici solet in Scholis, hoc est* […] *nulla eius* [*substantiae*] *nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*.

293 Vgl. C. Link, *Subjektivität und Wahrheit*, 246 ff., 297; M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, § 20.

Hervorbringens, Herstellens und Machens (*facere*) her aus.[294] Das Daseinsverständnis bewegt sich nun im Horizont der Kunst der Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnis, deren Grundzug ›performance‹ ist: fantasievoll-inventives Tun und schöpferisch-entdeckende Herstellung des Erkenntnisgegenstandes. Seine *Scienza Nuova* »verfährt gerade so wie die Geometrie, die die Welt der Größen, während sie sie ihren Grundsätzen entsprechend aufbaut und betrachtet, selbst schafft«.[295] Übertragen auf die soziokulturelle Welt und Menschheitsgeschichte (*mondo civile*) müssen deren Modifikationen (ähnlich wie die Erzeugung mathematisch konstruierter Fiktionen) auf Prinzipien des menschlichen Geistes (*mens*) zurückführbar sein. Was einzig in Wahrheit verstehbar ist, ist nicht etwas uns gegenüber Äußeres, bloß Vorfindbares, Gegebenes, die von Gott geschaffene Natur, die ohne uns entstanden ist, sondern vielmehr die sozio-kulturelle Welt, weil wir sie selbst konstruiert und selber geschaffen haben. Wahres (Einsicht) ist daher dasselbe wie der Effekt des im herstellenden Wirken Bewirkten. Wirken (*efficere*) ist im Sinne von Werktätigkeit, Arbeiten (*operatio*) als Unmuße, Beschäftigtsein (*negotium*) zu verstehen. Das Wahre erweist sich als identisch mit dem beim Wort genommenen *Faktum* (*verum est quod factum*): Gemachtes, Hergestelltes, tätig Hervorgebrachtes, und in diesem Sinn ist das Wahre die Sache des Tuns: eine ›Tat-Sache‹. Das mentale *facere* ist das als tätiger Eigenentwurf des menschlichen Geistes Entworfene, das im erkennenden Tun selbst Hervorgebrachte und dadurch Gewordene. In der Wissenschaft ist die Wirklichkeit als konstruierte der Effekt eines Beweisens, ist das Bewirken des Bewiesenen selbst durch Angabe der Gründe, der Ursachen verursacht. Beweisen ist ein Bewerkstelligen des Wahren durch Ursachen.[296]

Vico geht davon aus, dass »die Begriffe ›wahr‹ und ›gemacht‹ identisch sind«, einander entsprechen (*reziprocantur*) oder, wie man in der scholastischen Transzendentalienlehre sagt, zueinandergewendet (*convertuntur*) sind.[297] *Factum* meint, wie uns schon der überkommene Sprachgebrauch lehrt, »in der Tat« (*è vero*). Damit wird nicht nur bestätigt, »es hat sich zugetragen«, »es ist geschehen«, auch »es ist wahr«.[298] Da sich Vico eng an das geläufige technomorphe Schöpfungsverständ-

294 Der moderne, sich als allgemeine Wissenschaftstheorie anbietende Konstruktivismus erblickt in Vico seinen Vorläufer; vgl. hierzu den Versuch einer Positionsbestimmung der Theologie in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um den Konstruktivismus: N. Ammermann, »*Verum ipsum factum – Das Gemachte ist das Wahre*«.

295 G. Vico, *Die Neue Wissenschaft*, 139.

296 Vgl. G. Vico, *Liber metaphysicus*, 66: *Probare per causas efficere est – Effectus est verum quod cum facto convertitur.*

297 Vgl. a. a. O., 34: *Latinis ›verum‹ et ›factum‹ idem.*

298 A. a. O., »Prima Risposta«, 155.

nis hält, scheint er den ontologischen Bruch mit der Tradition nicht wahrzunehmen. Abgesehen davon, dass das personale Wesen der Wahrheit im Beziehungsgeschehen völlig im Dunkel bleibt, ist es bei ihm nicht das Sein des Seienden, das im Denken als Denkbares, Intelligibles, Sinn und Lichtung des Verstehbaren aufgeht, sodass im entbergenden Geschehen des ›Wahrheitens‹ (ἀληθεύειν) der transzendentale Grundzug alles Seienden als eines von sich her Gelichteten die Konvertibilität von Seiendem und Wahrem ermöglicht (*ens et verum convertuntur*). Die *adaequatio*, das Übereinkommen von Denken und Sein, mit ihrem hintergründigen (durch die Endsilbe *-atio* betonten) verbalen Sinn besagt nicht mehr *correspondentia*, ein antwortendes ›Ent-sprechen‹ von Mensch und zu denkendem Sein. Dieses wird nun bei Vico hinsichtlich des (menschlichen) Vollzugs des Seinssinns des begegnenden Seienden sowie hinsichtlich der Möglichkeit, sich darauf zu verstehen, auf die Identität von Wahrheitseinsicht und schöpferisch-tätigem Erkenntnisvollzug abgespannt.

»Wahr, intelligibel oder sich selbst einsichtig – und demzufolge seiner selbst gewiß – ist das Denken erst dann, wenn es den Vollzug der Unterscheidung von *verare* und *facere* als die im eigentlichen Sinne reflexe Handlung des Denkens begreift.«[299] Das Wahre ist so das im Denken synthetisch-strukturiert Hervorgebrachte selbst (*verum esse ipsum factum*),[300] das performativ Wahr-Gemachte. »Wahrheitserkenntnis und geistig-schöpferisches Hervorbringen« sind in Gott und ähnlich auch beim Menschen ein und dasselbe (*verare et facere idem esse*).[301] Beachtenswert ist die hier implizierte Einsicht, dass der Mensch, obwohl er durch Gottes Allmacht hervorgebracht und durch dessen Vorsehung total bestimmt wird, sich dennoch (besonders durch Wissenschaft) als Gottes Mitschöpfer und Mitwisser (besonders im Hervorbringen mathematischer *ficta* aus dem Nichts) verstehen kann.

Um Gott im erschaffenden Hervorbringen seines Wissens ähnlich zu werden, gilt: Kriterium und Regel des Wahren ist das Geschaffen- und Gemachthaben selbst (*criterium ac regulam ipsum esse fecisse*).[302] Das ist anticartesianisch gemeint: »Daher kann die klare und deutliche Idee, die wir in unserem Geist haben, weder Kriterium der übrigen Wahrheiten, noch auch Kriterium unseres Geistes selber sein; denn während der Geist [im *cogito*, *sum*] sich erkennt, ist er nicht tätig, und weil er nicht tätig ist, kennt er auch nicht die Art oder die Modalität, in der er sich erkennt«:[303]

299 Vgl. die ausgezeichnete *Einleitung* von Stephan Otto zu G. Vico, *Liber metaphysicus*, 16, sowie den *Sachkommentar* von S. Otto und H. Viechtbauer.
300 G. Vico, *Liber metaphysicus*, 34.
301 A. a. O., »Conclusio«, 148.
302 Vgl. a. a. O., 44.
303 A. a. O., 45.

Der Mensch gewinnt Kenntnis und Einsicht, *wie* er die Elemente eines Sachverhaltes zusammenfügt und dadurch auch zugleich schafft. So wird die Einsicht zur Wissenschaft, wenn die Art oder Modalität (Gattung, Idee) der Erkenntnis, in der die Sache konstruktiv zur Entstehung kommt (*quo res fiat*), reflexiv begriffen wird.[304] Die *operatio*, das Tun, Handeln und Wirken des Erkennenden, das auf der wesenhaften Kraft und aktiven Möglichkeit beruht, sich in der Tat-Sache des Erkennens seine Wirklichkeit zu schaffen und hervorzubringen, stellt das klassische Axiom, wonach alles Tun und Wirken als Seinsmitteilung des Jeweiligen zu verstehen ist (*operatio sequitur esse*), auf den Kopf. Weil ›wahr‹ konvertibel mit ›Tat-Sächlichkeit‹ (*converta col fatto*) ist und weil Gott in sich alles Gemachte (*tutto il fatto*) enthält, »genau deshalb ist Gott auch das wahre Seiende/Sein (*vero Ente*)«.[305] ›Sein‹ ergibt sich also kraft des Tuns oder ist gleich ›Tat-Sächlichkeit'‹. Unter dem Gesichtspunkt der ›Tat-Sächlichkeit‹ kreativen Erkennens sind Wissenschaften umso sicherer, als sie im tätigen Hervorbringen bestehen. Nicht aus dem Zuspruch des eigenen Selberanwesens, sondern nur in der durch eigene Poiesis hervorgebrachten Verständniswelt kennen wir uns in Wahrheit, d. h. ›tat-sächlich‹, aus: sicher in der Mathematik und hypothetisch in der Geschichtswissenschaft.

Die Neufassung des ontologischen Wesens der Wahrheit wird metaphysisch aus dem, was Vico (aber auch spätere Interpreten wie *Karl Löwith*) für den christlichen Schöpfungsglauben hält, legitimiert.[306] Die göttliche Wahrheit wird zur Disposition gestellt und erzeugt (*gignit*), indem Gott sie tätig erkennt. Gefragt wird nicht nach Gott als Gott, sondern Gott *als* das ungeschaffene Seiende wird *als* erkennender Geist, als Intellekt verstanden, der alle Elemente der Dinge, sowohl die äußersten als auch die innersten, vollkommen versammelt (*legit*). Gott ›repräsentiert‹ so *alle* Konstitutionsfaktoren der Sachen völlig kongruent und komprehensiv, indem er sie *de facto* wahr macht, d. h. gemäß seinen Ideen sich vorstellt und aus Nichts erschafft. Daher gilt hier: »Das Wahre ist das Gemachte selbst, und daher ist in Gott das erste Wahre, weil Gott der Schöpfer, Hersteller (*primus Faktor*) […] von allem ist.«[307] Ihm gegenüber ist der Mensch außer im Entwerfen geometrischer Figuren nur auf die Sammlung der Außenbestimmungen der zu erkennenden Sache, wie er sie in der Idee zum Ausdruck bringt, beschränkt und vollzieht wissenschaftlich, wie

304 Vgl. a. a. O., 36.

305 A. a. O., »Prima Risposta«, 160 f.; vgl. 38: *Deus ens*, *creata* [*ens*] *entis*.

306 K. Löwith, *Vicos Grundsatz*: *verum et factum convertuntur*, 200, nennt es eine »christlich-theologische Prämisse« *Vicos*, »dass in Gott Erkenntnis und Machen ein und dasselbe sind«, und zwar unter Berufung auf Augustinus und Thomas von Aquin, die hervorheben, dass die Geschöpfe sind, weil Gott sie erkennt, und er sie nicht deshalb erkennt, weil sie sind (198).

307 G. Vico, *Liber metaphysicus*, 34 ff.

er sich in der Geschichte selber schafft. Der Mensch ist ja Gottes Ebenbild, nicht leibhaftig »als Mann und Frau« (Gen 1,27), sondern auf den tätigen, schöpferischen Geist reduziert, ein zweiter Machender. Daher ist seine Menschenwelt die einzige, die er in Wahrheit verstehen kann, weil und insofern er sie selber schafft.

Um das aus Nichts erschaffene Wahre konvertibel mit seiner *Tat*sächlichkeit zu verstehen, greift Vico auf eine offenbarungstheologische Begründung der Schöpfung durch das Wort zurück: Das unerschaffene Wahre ist mit dem seit Ewigkeit erkannten und gezeugten (und nicht geschaffenen) »Wort« des Vaters konvertibel, »der Weisheit Gottes, die die Ideen aller Dinge und darum auch die Elemente aller Ideen in sich enthält«,[308] wobei Gott aus den erkannten Konstitutionsfaktoren in seiner Allmacht unzählige Welten komponieren und erschaffen könnte. Das wirkliche (*reale*) Wort geht als ewig *Gezeugtes*, indem es erkannt wird, aus seiner Allmacht hervor (*existit*).[309] Im erkennenden *Zeugen* scheint eine Grenze des Herstellungsgedankens angesprochen.

Jacobi, dem *Goethe* ein in Italien erworbenes Exemplar der »Scienza Nuova« gegeben hat, wurde auf die Ähnlichkeit der Wendung *Kants* zur kritischen Transzendentalphilosophie mit Vico aufmerksam, insofern wir nach Kant »einen Gegenstand nur insoweit begreifen, als wir ihn […] im Verstande zu erschaffen vermögen«. Die Übereinstimmung im Grundgedanken ist unbestreitbar.[310] Ausführlich hat *Heidegger* gezeigt, dass bei *Kant* das *Sein* der Dinge (»esse, ens, Seiendsein«) metaphysisch im Horizont des Herstellens als »Hergestelltsein« oder »*Hergestelltheit*« verstanden wird. Der Schöpfer und Hersteller ist als Vor- und Urbildner aller Dinge der eigentlich Erkennende und Seiende. »Nur was Urheber eines Seienden ist, er-

308 A. a. O., 37.

309 Vgl. a. a. O., 36 f.; vgl. 140.

310 F. H. Jacobi, *Werke* (1916), Bd. 3, 351 ff. Vgl. auch K. Löwith, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*, 216 f. Vico bezieht den Grundsatz von der *Konvertibilität des Wahren und Selbstgemachten* auf die kulturelle Menschenwelt. Im Gegensatz zu und unabhängig von ihm bezieht Kant den Grundsatz zunächst auf die theoretische Erkenntnis der Natur: Alle »Naturforscher […] begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (KrV, B XIV). Doch ist auch für Kant, wie Löwith, a. a. O., 218 f., gezeigt hat, das theologische Modell von kreativem Machen und Erkennen maßgebend. Somit kann Vicos Grundsatz dem Anschein nach nicht nur für das poietische, sondern auch für das theoretische und praktisch-sittliche und (im Marxismus) geschichtlich-weltverändernde Wissen gelten. M. Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 205 ff., 458 f. u. ö.) hält diese Wissensform soziologisch für auf ein praktisches Herrschafts- oder Leistungswissen beschränkt, das er bekanntlich dem utilitaristisch verstandenen Pragmatismus zuordnet und von dem er das Erlösungs- und Bildungswissen abhebt. Das Wissen selbst versteht er immerhin als »ein *Seinsverhältnis*«, in dem sich jemand in verschiedenen Formen des »Teilhabens« zum Sosein anderer Seiender verhält (203 f.).

kennt dieses in seinem eigentlichen Sein.«[311] Die Personen als *endliche* Substanzen sind auf *Rezeptivität* angewiesen, daher kommen sie als Urheber und Hersteller eines anderen Seienden nicht infrage. Wir endlichen Wesen stellen uns nicht selbst her, wir sind selbst Hergestelltes, wir »erkennen nur, was wir selbst machen und soweit wir es machen«, und sind daher »nur zum Teil Schöpfer«.[312]

Der technomorphe Gedanke des Hergestelltseins erreicht seine einzigartige Aufgipfelung im Deutschen Idealismus durch *Hegels* großen Gedanken der Selbstverwirklichung als Selbstherstellung des absoluten Geistes.[313] Gott selbst ist die noch abstrakte absolute Idee, welche durch die Realphilosophie sich zum absoluten Geist vermittelt als die verwirklichte Einheit des Begriffs mit der Realität, ja die begriffene Wirklichkeit und Selbstdarstellung der Wahrheit des Ganzen. Vermittlung ist geistige Wiederherstellung des Anfangs in der Vollendung des Ganzen. Schöpfung ist hier ein in die absolute Bewegung des Geistes (seines Werdens zu sich oder seiner Selbstherstellung) aufgehobenes Moment.[314]

Die Rede vom Erschaffen der Welt gehört nach Hegel dem populären Vorstellungsdenken der absoluten Religion der christlichen Offenbarung an. Die Frage ist: Was an der bloßen Schöpfungsvorstellung entspricht dem Begriff nach seiner absoluten Bewegung? Es ist das Sich-von-sich-Unterscheiden, das Anders- und Gegenständlichwerden des Geistes, also des ewigen Wesens. »Der […] nur ewige oder abstrakte Geist wird sich *ein Anderes* oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare Dasein*. Er *erschafft* also eine Welt. Dieses *Erschaffen* ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung.«[315] Bei *Hegel* finden die ontologischen Einsichten der Barockscholastik eine geniale kritisch-dialektische Rezeption. Er ist bestens mit ihrem Schöpfungsverständnis, das scotistisch-suarezianisches Traditionsgut verarbeitet, vertraut. Dazu sei hier eine Probe aus den »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« vorgelegt, die für die atheistischen Linkshegelianer, die dieses Werk meist gut gekannt haben,[316] eindrucksvoll gewe-

311 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 14, hier 214.
312 A. a. O., 213.
313 Siehe dazu auch oben 76.
314 Weiterführendes zur kritischen Interpretation von Hegels Schöpfungsverständnis bei W. Kern, *Schöpfung bei Hegel*.
315 Hegel, WA, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, 561.
316 Vgl. Hegel, *Religionsphilosophie*. Die Vorlesung von 1921, hg. v. K.-H. Ilting, 743–747. Ilting würdigt in seiner kritischen Textausgabe die veränderte und erweiterte Zweitausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels von1840 positiv. Sie verdankt sich im Wesentlichen Bruno Bauer. Hegel hat die Vorlesungen von 1821 wiederholt verändert vorgetragen (1824, 1827 und 1831). Sie wurden (samt den *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*) für die Linkshegelianer überhaupt von höchster Bedeutung.

sen sein muss und sie in ihrer Ablehnung des christlichen Schöpfungsbegriffes bestärkt haben mag.

Gott »ist das Sein, das positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Notwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sei, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen.«[317] Ihrem eigentlichen Begriff nach ist Schöpfung nicht nur das Tun der Macht als Macht, die bestimmt, *dass* etwas (wie auch immer) ist, sondern der *weisen* Macht, die bestimmt, *wie* es ist, dem Inhalt nach, um den es da jeweils geht: »[…] die endlichen Existenzen, die Geschöpfe haben wahrhafte Affirmation. Es sind geltende Zwecke«; durch sie erhält sich etwas vom Anfang bis zum Ende. Die Existenzen sind als so affirmierte, d.h. in dem, was sie sind, bekräftigte, bestätigte, befestigte da. »Erst in der Schöpfung liegt das Setzen und Gesetztsein *affirmativer Existenzen* […,] die auch Inhalt haben.«[318] Setzen heißt lat. *ponere* und ist dasselbe wie ›Ex-sistieren‹, Heraus- und so Herstellen. An und für sich spricht die Setzung (*positio*) einem Ding, einer Seiendheit, einem Wesen oder einer Sache die Existenz zu. Die Existenz ist ja nach *Kant* »bloß die Position des Dinges«.[319] Schöpfung wird bei beiden – Kant und Hegel – nach dem Modell, für das *Duns Scotus* als ihnen unbekannter Pate steht, als willentlicher Setzungsakt ›nach außen‹ mit dem Ergebnis des Außerhalb-Seins der Existenz (*extra causas posita*) begriffen. Sie wird wie etwas nach seinem eigenen Entwurf Hervorgebrachtes vorgestellt, denn angeblich kann man das Selbergemachte allein, wie wir schon bei Vico und Kant gesehen haben, am besten einsehen.

Bei Hegel hat nun der Schöpfungsbegriff dementsprechend den Charakter des begrifflichen Denkens, des urteilenden Sichbestimmens, das ein Erschaffen ist. Denken ist in sich ›vor sich stellendes‹ Wollen. Ein Subjekt stellt sich etwas vor, es setzt sich etwas entgegen, es ›*ur-teilt*‹, d.h., es vollzieht eine Teilung. Erschaffen ist so »ein von sich Unterscheiden, Ur-Teilen (ursprüngliche Teilung)«.[320] Es *unterscheidet* so Welt als das vom Geist Gesetzte – aus dem Nichts ihrer selbst und der absoluten Fülle der Macht des Guten. Da ist nichts Materielles vorhanden, das dieser Macht (wollenden Subjektivität) entgegensteht, sondern das Andere seiner selbst, das sie in ihrer Bestimmung selbst ist, fällt außer sie, als ihre negative, erst zu vermittelnde Beziehung zu sich. Der tätige Geist verhält sich negativ zur Realität, weil, was die Welt nicht ist, ihr unmittelbares Anderes affirmativ der Schöpfer ist. Gott

317 Hegel, WA, Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 55.
318 A. a. O., 37.
319 Kant, KrV, A 598, B 626. Vgl. M. Schulz, *Sein und Trinität*, 72–81: »Sein als positio essentiae bei Scotus und Kant und die begründungstheoretischen Konsequenzen.«
320 Hegel, WA, Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, 54.

ist hier noch nicht konkret gedacht als »das Selbstbestimmen seiner«, das er »sich in sich selbst schafft, und das Erschaffene in sich erhält, so daß es erzeugt ist und gewußt wird als in ihm selbst enthalten bleibend, als sein Sohn«, d. h. als das Andere seiner.[321] Solange man sich Gott abstrakt nur als Schöpfer vorstellt und ihn so abstrakt bestimmt, »wird seine Tätigkeit nur als *hinausgehende*, sich aus sich selbst expandierende, als *anschauendes* Produzieren genommen, ohne Rückkehr zu sich selbst. Das Produkt ist ein Anderes als Er, es ist die Welt.«[322]

Was man sich nach Hegel als Schöpfung vorstellt, ist etwas Abstraktes, in dem die wahrhafte Entwicklung des göttlichen Geistes zu sich (und in ihm selbst gesetzt) offenkundig noch nicht begriffen wurde. Auf dieser abstrakten Stufe des Denkens bewegt sich das, was man gewöhnlich theologisch von Schöpfung denkt. Immerhin wird das Hervorgehen der Welt aus Gott, das das Hervorgegangene verselbstständigt, vom Geschaffenwerden als Setzen unterschieden. »Dieses Setzen ist nicht transitorisch [so, dass sich das Gesetzte gegenüber der Ursache verselbstständigt und sich von ihr trennt], sondern das Hervorgegangene behält den Charakter, *Gesetztes zu sein*, *Geschöpf*. Damit ist ihm der Stempel aufgedrückt, nicht selbständig zu sein, dies ist die Grundbestimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht ist.«[323]

Die affirmativ bleibende Macht Gottes ist es, von der das Geschöpf seine Existenz und sein Wesen (Inhalt), seine Eigenständigkeit, doch keinerlei Selbstständigkeit hat, vielmehr wie das *ens accidens*, das sein Sein nicht in und durch sich selber hat, sondern *in* einem Anderen, nämlich hier: *in* Gott. Dieser Grundgedanke Hegels ist der spinozistische, dem der vulgäre Begriff des Kreaturseins entgegensteht: dass etwas außerhalb seiner Ursache gesetzt, herausgesetzt ist. Für das Geschaffene bedeutet dann Existenz, dass es aus Gottes Setzungsmacht hervorgetreten ist, von Gott bewirkte Wirkung seiner Setzungsmacht ist, von ihm *abhängig* und daher *unselbstständig* ist. Das Geschöpf als Objekt verhält sich hierbei zum Schöpfer als Subjekt wie ein artifizielles Ding, das eigentlich nur im Bezugszusammenhang menschlichen Lebens seine Dienlichkeit hat. Gott verhält sich zum Geschöpf wie der Mensch zum Hergestellten, das ein vom Sein des Menschen total Abhängiges und daher Unselbstständiges ist. Es richtet sich also auch das Schöpfungsverständnis Hegels nach der Ontologie des artifiziellen Dinges. Schöpfung als unmittelbare Setzung (sei es aus verursachender Bewirkung oder durch das Wollen eines göttli-

321 Ebd.; vgl. auch a. a. O., Anhang: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 368.
322 A. a. O.
323 A. a. O., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 56.

chen Gedankens) überspringt das dem Geschöpf für es selbst frei zu eigen *gegebene* Sein und ist nicht phänomenal von diesem her, sondern spekulativ durch die Leitidee der Totalherstellung erschlossen.

Anders als Hegel ringt *Schelling* in vielen seiner philosophischen Entwürfe darum, Schöpfung als die freie Tat des göttlichen *Willens* darzustellen, die trotzdem nicht blind und willkürlich ist. Sie nimmt in Gottes immanenten Möglichkeiten ihren ersten Anfang und ist (eindeutig erst in der Spätphilosophie) sein *freier* Entschluss.[324] Gott ist nicht nur in der und durch die Schöpfung frei, sondern zur Schöpfung, die seine Freiheit manifestiert.[325] Er setzt sich damit von *Hegel* ab, dem Schöpfung der Welt das notwendige Anderssein des absoluten Geistes oder sein Sein für Anderes ist, zu dem dieser sich zwar selbst frei bestimmt, aber nur insofern frei ist, als er darin von Fremdbestimmung frei er selbst bleibt und ist. Was oben aus Schellings Schöpfungslehre als das Zusammengehen von Selbstständigkeit des Geschöpfes mit der Abhängigkeit von Gott dargelegt wurde,[326] ist innere Folge dieser sich durch freie Tat mitteilenden Liebe und Güte Gottes – immer innerhalb des Verständnishorizontes eines (freien) Wollens bestimmt, eines Gottes, der selbst dann, wenn er nichts will, immer noch sich selbst will, Selbstliebe (und dadurch Selbstsein) ist. Darüber hinaus ist Schelling im Rahmen des hier kursorisch untersuchten technomorphen Schöpfungsverständnisses vor allem deswegen von Bedeutung, weil er, worauf besonders *Heidegger* ausdrücklich hingewiesen hat, den gar zu leicht sich vordrängenden Gedanken des Herstellens fernhält, wonach Gott in seinem Schaffen einerseits als ein Schaffender für sich bleibt und andererseits das Gemachte nur als ein anderes hinstellt.[327] Die kritische These Heideggers, wonach der christliche Schöpfungsbegriff durchwegs technomorph sei, muss also hier nach seiner eigenen Auffassung in ihrer Allgemeinheit revidiert werden.

Schon in Schellings »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« ist das ursprüngliche Sein der Schöpfung als in Gott bleibende ewige Werdebewegtheit des ganzen Gottes zu verstehen: Werden als Sich-

---

324 *Schellings Werke*, 6. *Ergänzungsbd.*: *Philosophie der Offenbarung*. In Klammern werden die Band- und Seitenzahlen der ersten Werkausgabe von *Schellings sämtliche Werke*, 1856–1861, angegeben, hier 291 (XIII 291): »Gott ist schon *vor* der Welt *Herr* der Welt, Herr nämlich [im Blick auf eine mögliche Schöpfung] sie zu setzen oder nicht zu setzen.«

325 Zur Schöpfungsphilosophie Schellings vgl. R. Hüntelmann, *Schellings Philosophie der Schöpfung*, und W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, 216–240, hier 225.

326 Siehe oben II. Abschnitt, 3.5.1.

327 Vgl. Heidegger, GA, Bd. 42: *Schelling*: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 143; vgl. 163, 156 ff., 158; ders., GA, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, 125: »Schöpfung [ist] hier [in Schellings Willensmetaphysik] nicht ein Machen, sondern Werden-lassen« in und vor Gott.

wollen, sich gottimmanent als Schöpfung wollen. Das Schaffen eines von Gott Geschiedenen ist ein vor ihm und zugleich in ihm Werden-Lassen, das nicht Herstellung eines Nichtvorhandenen ist, sondern selbst ein Wollen, ein im Sinne des Wollens Werdendes hervorbringt, sodass das geschaffene Seiende selbst ist, was ein Wollendes willentlich vermag. Daher ist der Mensch innerhalb der Schöpfung nicht die abhängigste, sondern die freieste Kreatur. In ihm *erblickt* Gott sein Ebenbild als einen Anblick (also etwas von ihm Unabhängiges und Selbstseiendes), dem er aus dem Wesen seines Grundes (der An-sich-Halten ist) sich zu bilden und zu erblicken gegeben hat.

Ganz im Gegensatz zu *Sartre* ist der Mensch bei Schelling gerade und nur als der im Blicken (im »Lebensblick«) Gottes Erbildete und Erblickte und so Ebenbild des Absoluten. In ihm hat sich Gott gewissermaßen selbst, und zwar als der sich im Geschaffenen als existent erblickende Gott. »Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat.«[328] Existiert der Mensch als freies Willenswesen als das, als was er als »Keim« in Gott verborgen ist, kann die Behauptung gewagt werden: »Das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*.«[329]

Man sieht nun deutlich, Schöpfung ist für Schelling nicht Anfertigung von Vorhandenem, sondern *Werden* des Absoluten, des Seiendsten, selbst zu einem Gewordenen, ein Sichoffenbaren seiner selbst im und als ein willentliches Schaffen, welches das im Grunde seines innergöttlichen Wesens Verborgene hervorholt, ans Licht bringt, vereinzelt und so zum Gewordenen heraustritt, sich in ein Geschaffenes wandelt und in ihm selbst, dieses in sich freilassend, noch bleibt.

Das höchste Sein selbst ›west‹ als Wille (Liebe), und zwar in sich unterschieden als das Wesen, sofern es existiert, und das Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung »zwischen dem Wesen […] und dem Wesen« bezeichnet *Heidegger* wohl zu Recht als *»das Kernstück der Abhandlung«*.[330] Genau diese Unterscheidung weitet Schelling in der Spätphilosophie aus, wenn er die *negative* durch die *positive* Philosophie, die Wesensphilosophie durch die Existenzphilosophie überhöht und den essenzialistischen ›Rationalismus‹ in den ›Empirismus‹ einbezieht: An

328 *Schellings Werke*, Bd. 4, 255 (VII 363).
329 A. a. O., 277 (385).
330 Heidegger, GA, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, 11.

aller Wirklichkeit »sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, *quid sit*, und dass es ist, *quod sit*«.[331] Mit dieser Grundartikulation des Seins als Wassein und Dasssein, Wesen und Existenz scheint Schelling noch am universalontologischen Horizont einer Schöpfungsmetaphysik des Herstellens festzuhalten. Sie bleibt zwar als metaphysischer Leitfaden unhinterfragt, wird jedoch im Zusammenhang einer Grundabsicht durchdacht, die zum nominal-begrifflichen Seins- und Möglichkeitsverständnis des *scotistischen* Ansatzes der Ontologie eindeutig (monografisch noch ununtersucht) gegenläufig ist, wenngleich es ontologisch nicht zu einer wirklichen Entgegensetzung und Umkehrung des Ansatzes wie im linkshegelianischen Denken kommt.

Das Sein ist für Schelling (unter Hinweis auf *Christian von Wolff*) nicht mehr ein abstraktes »*Ens omnimodo indeterminatum*«, »eigentlich der höchste Gattungsbegriff«, »etwas ganz Todtes«, sondern Leben, lebendiges Werden – nicht biologisch, sondern geistig, willentlich ausgelegt, nicht »bloße aptitudo oder bloße non repugnantia ad existendum«, der jegliche Beweglichkeit fehlt.[332] Ist der Seinsbegriff, das Sein als Wesen, Inhalt des Denkens, so wird dieses die Existenzmöglichkeit bloß Denkende über sich hinaus »außer sich gezogen«, es ist »auf dem Sprung, in das Seyn« als Existieren (Wirklichkeit, in der Erfahrung Vorhandenes) überzugehen, wie es dem empirischen Erkennen zugänglich ist.[333] Die (göttliche) Vernunft, die sich selbst Gegenstand ist, erkennt nur alles *möglich* Seiende, sie ist »das Prinzip einer apriorischen Erkenntnis alles Seienden« und so unendliche Potenz des Erkennens, und zwar ist sie so »das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausschließende […,] reine Potenz«.[334] Aber aus dieser apriorischen Offenheit für alles Wirkliche und Mögliche lässt sich nur dessen Wesen, nicht dessen Existenz ableiten, denn dass überhaupt etwas existiert (und nicht nichts) und dass beispielsweise etwas »an diesem Punkt des Raumes, in diesem Moment der Zeit« existiert, kann uns nur Erfahrung lehren,[335] die mehr ist als eine sensualistische Belegung eines Konstrukts. Der Urgrund ist nicht *a priori* beweisbar, sondern nur über das menschliche Existieren *a posteriori* aufweisbar.

Schelling radikalisiert zwar den willensmetaphysischen Ansatz des Scotismus, insofern er das Ursein als (vernünftiges) Wollen auslegt, aber seine Tendenz bleibt

331 So *Schelling* in der berühmten vierten Vorlesung der »Philosophie der Offenbarung«, die *S. Kierkegaard* voll Begeisterung hörte: *Schellings Werke*, 6. *Ergänzungsbd.*, 58 f. (XIII 58 f.).
332 A. a. O., 64 (XIII 64).
333 A. a. O., 102 (XIII 102).
334 A. a. O., 75 (XIII 75).
335 A. a. O., 58 f. (XIII 58 f.).

in diesem gewandelten Seinsverständnis dennoch eine zu den (späteren) Errungenschaften der transzendentalen Vernunftwissenschaft völlig gegenläufige, denn diese hat es nach Schelling bloß mit der unendlichen Potenz des Erkennens zu tun, erkennt aber nicht, dass Vernunft mit der Erfahrung als Begleiterin und Kontrollinstanz in einer *positiven* Beziehung steht: Sie ist für sie offen und geht auf ihr Widerfahrendes zu; sie ist immer schon über sich hinausgerissen auf dem Sprung zum Sein der Eksistenz, zum Unvorhergesehenen, zu dem, was selbst über Gott hinausgeht, weil es außer ihm ihm gegenüber ist, aber dennoch *in ihm* verbleibt.

Bezeichnet man den Sinn von Schöpfung und Geschichte mit Schelling als eine »Absicht« Gottes, die Gott nichts hinzufügt, weil Gott sie nicht zu seiner Selbstverwirklichung braucht, dann schreibt man Gott nicht anthropomorphistische Motive zu, da diese »Absicht« dem Ende des finalen Stufenprozesses der Schöpfung, an der höchsten Kreatur, die sein soll, zu entnehmen ist. Dieser Prozess ist »ein *succzessives* Zu-sich-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist«, sodass im Menschen »die vollendete Wissenschaft [die Philosophie, die alles wieder erinnernde] wohnen« soll.[336] Dieses Wissen um das Ganze umfasst Herkunft und Zukunft. Darin offenbart sich, dass Gott in der Schöpfung nicht nur seine Geistesmacht bekundet und unpersönlich bleibt, sondern (unter Bezug auf 1 Kor 1,25) »in der Erlösung die Größe seines *Herzens*« geradezu eine »Schwäche« für den Menschen erkennen lässt: »[…] so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden«.[337] Nur im ursprünglichen Menschen, wie er noch nicht ist, hat Gott sein Ziel und seine Ruhe.[338] Ihm ist am Menschen so viel gelegen, dass man sich sogar zu sagen traute: »Dieu est fou del'homme [Gott ist verrückt nach dem Menschen]; es ist ihm *alles* an ihm gelegen, er *kann* von dem Menschen nicht lassen«, er kann »ihn nie völlig los werden«.[339] Den Sinn der Schöpfung nach Schelling kann man daher mit *Walter Kasper* vielsagend und kurz so zusammenfassen: »Gott will den Menschen. Der Mensch ist das Andere, das Gott will.«[340] Umgekehrt ist der Mensch »in der Gottheit *als* solcher«. Er existiert in ihrem Inneren im *innigen Bezug* zur Gottheit; da ist er »das Gott als Gott erkennende Wesen«. Und zwar ist er darin »das Band der göttlichen Einheit« im Vollzug des *inneren Gebets*. Dieses »ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das

336 A. a. O., 287 (XIII 287).
337 *Schellings Werke*, Bd. 6: *Philosophie der Offenbarung*. Drittes Buch, 418 (XIV 26).
338 Vgl. *Schellings Werke*, Bd. 5: *Darstellung des philosophischen Empirismus*, 318 (X 272).
339 Ebd. 318 f. (X 272 f.).
340 W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, 234.

Band der Gottheit selbst ist«.[341] Idealistisches Denken scheint hier, über den Kreis der Selbstvermittlung hinaus, seinem ganzen Grundzug nach auf ein personal-dialogisches Denken hinzuführen.[342]

Der geschichtliche Rückblick konnte streiflichtartig einen außerordentlichen Reichtum an *philosophischen* Interpretationen des biblischen Schöpfungsglaubens zeigen, wobei die ergologisch-technomorphe Interpretationsrichtung zwar vorzuherrschen scheint, aber keineswegs eine Monopolstellung beanspruchen kann. Die philosophiegeschichtliche Behauptung der Verwurzelung dieser Interpretationsrichtung im Platonismus konnte erhärtet werden. Zu zeigen bleibt noch, dass sie über die ontologische Fragwürdigkeit ihrer Grundannahmen nicht genügend aufgeklärt ist (5.3) sowie einem groben Missverstehen der biblischen Schöpfungsdeutung entspringt, das entweder nur vulgär ist oder sich in einer den originär-biblischen Schöpfungsglauben *entstellenden* Philosophie fortschreibt (5.4). Abschließend sei am Beispiel der schon seit dem Hochmittelalter verkannten und in jüngster Zeit wiederentdeckten *thomasischen* Schöpfungs*ontologie*, die den Gabe- und Geschenkcharakter des Seins hervorhebt, Richtungsweisendes für eine zukünftige Erneuerung theologischer Philosophie in Erinnerung gerufen (6.1–6.2).

5.3 *Zur Kritik des ergologisch-technomorphen Seinsverständnisses als Implikat der Entstellung des originären biblischen Schöpfungsglaubens*

5.3.1 *Problemstellung*

Schon *Max Scheler* suchte (im Anschluss an die Entdeckung der gesellschaftlichen Bedingtheit auch allen geistigen Lebens durch *Karl Marx*) wissenssoziologisch zu erhellen, dass die eigentümliche Denkweise, wonach nichts wahr ist, was nicht machbar ist, und daher wahr zu machen ist, was in der Macht unseres Machenkönnens steht, einem besonderen Denktypus entspricht.[343] Dem zur Herrschaft gekommenen *homo faber* der bürgerlichen und industriellen Arbeitsgesellschaft entspricht ein Herrschafts-, Arbeits- und Leistungswissen, das sich in der Neuzeit philosophisch vielfältig (*Hobbes*, *Bacon*, Marxismus, Pragmatismus, Existenzialismus) artikuliert hat. Dass die technomorphe Wissensform heute andere Wissens-

341 *Schellings Werke*, Bd. 5: *Darstellung des philosophischen Empirismus*, 318 f. (X 272 f.).
342 Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, 234 f.
343 Vgl. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, darin *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 15–190, und *Erkenntnis und Arbeit*, 191–383.

formen (wie Bildungs- und Heilswissen) überblendet, ist ein wissenssoziologischer Befund. Die kaum zu unterschätzende ideologie-, kultur-, ökonomie- und ökologiekritische sowie wissenschaftspolitische Bedeutung dieses Befunds wird für Scheler aber erst durch philosophische Überlegungen sichtbar, denn das bloße Faktum einer Vorherrschaft technomorpher Wissensformen in dem, was heute geschieht, sagt nichts darüber aus, ob sie in dieser Weise zu Recht oder nicht zu Recht bestehen.

Die kritische Frage ist hierbei, ob *jedes* Seiende herstellungsanalog (technomorph bzw. ergologisch) zu begreifen ist, weil alles Sein in der Hergestelltheit besteht. Zu fragen ist mindestens in zwei zusammengehörigen Hinsichten: 1. Ist die universalontologische These eines wirkungsgeschichtlich überaus mächtigen Hauptstrangs (spät-)mittelalterlicher Metaphysik, wonach für *jedes* Seiende gilt, dass zu ihm Essenz (Realität, Seiendheit) sowie Existenz (Wirklichkeit) gehören, zutreffend, oder ist sie zu modifizieren und einzuschränken, und zwar eben auf ihren Ursprungsbereich des herstellenden Machens im engeren Wortsinn? Es geht also nicht um die Bestreitung jeglicher Sachgegründetheit dieser Seinsauslegung als menschlicher Verhaltensmöglichkeit, sondern nur um die Fraglichkeit ihres universalontologischen Geltungsanspruchs. Damit hängt 2. die erkenntnismetaphysische sowie existenzielle Fragestellung zusammen, ob der Mensch sich selbst, wenn auch derzeit ›erst‹ in einem bescheidenen Ausmaß, als Selbsthersteller (Produzent seiner selbst und als sich selbst produzierendes Produkt) verstehen darf.

Im Folgenden sei auf die Unhaltbarkeit eines *universellen* technomorphen Seins-, Erkenntnis- und Existenzverständnisses eingegangen, insofern es sich aus dem Wesen der Dinglichkeit des Dings (5.3.2), aus dem personalen Sein des menschlichen Daseins (5.3.3) sowie aus der Klärung des Wirklichkeitsverständnisses (5.3.4) ergibt. Schließlich ist noch im Blick auf die menschliche Seinsverfassung zu erörtern, *warum* die Urheberschaft des technomorph Verwirklichten die größte Verständlichkeit für sich buchen kann (5.3.5).

5.3.2 Zwölfter Exkurs
Vom Wesen des Dinges

Die leitende Doppelfrage im Ansatz scotistischer Ontologie, *was* und *ob* etwas ist, hat sich bewährt, wenn Seiendes so gedacht werden soll, dass es hergestellt und verwirklicht werden kann. Es genügt, operativ oder performativ oder vorwegnehmend *zu wissen*, *was* man machen will und wie man es macht, dass eine Sache zustande kommt (›ex-sistiert‹) und man ihrer Herr wird. Dass die Was- und Dass-

Frage pragmatisch und ontisch sinnvoll ist, dürfte unbestritten sein. Strittig war nur, ob sie zu Recht zur *ontologischen Leitfrage* für das Seiende aufrücken konnte, sodass mit ihr *alles* Seiende abgedeckt wäre. Zur Klärung dieser Fragestellung sei vorbereitend a) der Horizont unseres Verhaltens zu den Dingen, seien sie machbar oder nicht, zu bedenken und ist b) auf die Weise, wie sich uns Dinge *als* Dinge überhaupt zeigen, einzugehen.

a) Der ontologische Horizont unseres Verhaltens zu Dingen

Wie verhalte ich mich jeweils, wenn ich in meinem Bezug zu mich angehenden Dingen stehe? Auf welche Weise entspricht man Dingen? Die Frage ist hier, ob dieses Verhalten von seiner Wesensverfassung her ein herstellendes Machen ist, und nicht, was wir machen, wenn wir uns verhalten. Unser Verhalten, zu dem es kein Gegenteil gibt, besagt, dass wir uns als offenständige Wesen bei den Dingen aufhalten; wir halten ihre Offenbarkeit aus. Geht man jedoch hypothetisch davon aus, dass alles Seiende seinem ganzen Sein nach ein Herstellbares ist, dann wird das im Offenheitsbereich unseres Daseins uns angehende Anwesen der Dinge, seien sie herstellbar oder nicht, notwendig ausgeblendet. Um das zu verdeutlichen, gehen wir von einer pragmatischen Dass-Frage aus, die sich uns stellen kann, beispielsweise: ›Fährt heute noch ein Zug?‹ Vorgegeben sei der problematische Konsens darüber, dass Sprechen ein Handeln ist. Wir haben es also mit einer möglichen *Sprechhandlung* zu tun, wobei es innerhalb der handelnden Verwirklichung unserer Lebenswirklichkeit darum geht, mit Seiendem zurechtzukommen, in Erfahrung zu bringen, womit wir konkret rechnen können und womit nicht. Gerade dadurch *tun* und *machen* wir etwas, indem wir etwas und nach etwas fragen sowie indem wir uns oder jemandem diese Frage vorlegen oder uns bzw. ihn zum Fragen bringen oder zum Antworten bewegen wollen usw., um in Erfahrung zu bringen, ob heute noch ein Zug geht oder nicht. Doch wie immer die Dass-Frage gefasst wird, notwendig ist für die Frage und ihre Beantwortung, dass sie *jemandem* (mehr oder weniger) wichtig erscheint und er sich überhaupt auch in der Welt des Schienenverkehrs auskennt. Solches Fragen wird ermöglicht durch die Weltoffenständigkeit, die jemand durchsteht und austrägt, indem er etwas fragt, unternimmt und macht.

Was bei solchen Fragen zumeist als Vorgabe unbeachtet und unthematisch bleibt, ist der Weltbereich, für den wir vernehmend offen sind und aus dem heraus Anwesendes uns in Anspruch nehmen kann, d. h. unser *Anwesendsein bei* den Dingen in der Welt (*beim* Fahrplan, *bei* der Haltestelle, *beim* Zug in der Welt des Bahnverkehrs) und unsere eigenen Möglichkeiten, im Umgang mit ihnen selber handelnd anwesend zu sein. Zum Selberanwesendsein bei Anwesendem, bei Dingen,

die sich da ereignen, gehört die Offenheit für die Dingheit der Dinge sowie für ihr Hier- oder Dortsein, und zwar von ihnen selbst her. Wie sollte sonst ein Ding, eine Sache, ein Ereignis erscheinen können, wenn wir ihm nicht den raum-zeitlichen Spielraum unseres In-der-Welt-seins vorstrecken? Die Dinge begegnen uns im Wahrnehmungsraum, im Erscheinungsraum, ja sie sind selbst aus dem Offenen einer Weltgegend her Anwesende, die in Frage gestellt werden oder sogar in der ihnen eigentümlichen Fragwürdigkeit einem aufgehen können. Das jeweilige Anwesende ›west‹ aus der Welt (der Offenheit des Seins) in unser Offensein herein. Aber da sind nicht numerisch zwei Offene wie Behälter vorhanden, sondern wir sind auf Anwesendes bezogen, das sich uns aus dem Offenen unserer Welt, *als welches Offene wir selbst da sind*, zuspricht. Im Sichzeigen oder Nichtzeigen (beispielsweise: noch nicht oder nicht mehr) von Dingen wird erst ein bloßes Hinsehen möglich, das auf die fragliche Feststellbarkeit des Dassseins ihrer nackten Existenz, ihrer Tatsächlichkeit oder Vorhandenheit als Weise ihres (möglichen) Verwirklichtseins aus ist und insofern eine ›abstrakt‹ aufgefasste Weise des Umgangs, des Tuns und Lassens mit ihnen darstellt.

b) Zur ontologischen Dinginterpretation

Die *Dingheit des Dinges* (das Ding in seiner jeweiligen Bedeutsamkeit und seinen Bedeutungszusammenhängen vernommen) enthüllt sich in der jeweiligen *Welt-Offenständigkeit*, die wir *mit- und füreinander austragen*. Die Existenz eines Dings feststellen, mit der Existenz eines Dinges rechnen und sie sicherstellen, wie es eben den alltäglichen Notwendigkeiten des Daseins entspricht, heißt das, was das Ding in seiner Anwesenheit versammelt (Abwesendes, Gewesenes und Zukünftiges, Nahes und Fernes), außer Acht lassen, wobei das pure Dasssein, Vorhandensein, Der-Fall-sein als eine eingeschränkte (abstrakte) Modifikation der Anwesenheitsfülle des anwesenden Dinges zu Gesicht kommt. Schon deswegen ist mit der These von der universellen Grundartikulation des Seins des Seienden durch ein konkretes, zum Existieren geeignetes *Wesen* (oder durch die abstrakte Seiendheit) plus *Existenz*(setzung) das Ding im Wesentlichen unterbestimmt. Sie verfehlt das Dingsein des Dinges.

Die ontologische Dinginterpretation des Seienden durch Wesen und Existenz hängt nun, wie gesagt, mit der form-stofflichen zusammen, die Heidegger wohl zu Recht für einen »Überfall auf das Dingsein des Dinges« hält. Er begründet seine Auffassung damit, dass sie nicht »aus dem [*verbal* verstandenen] Wesen des Dinges, sondern aus dem Wesen des Zeuges abgelesen« ist, und sieht, dass im Ding-sein das Geschehnis der Wahrheit, des Aufgangs in die Unverborgenheit der Welt am

Werk ist. Das seiende Ding, beispielsweise ein Kunstwerk, eröffnet uns *waltend* jeweils eine Welt, wie auch umgekehrt die Welt in jedem Ding (auf die Weise des Dings) *waltet*. Seltsam anmutende Aussagen wie »Die Welt west, indem sie weltet«, »Das Ding *dingt* Welt« oder es west »in seinem Dingen aus der weltenden Welt«,[344] durchbrechen mit ihren Zeitwortbildungen die gewohnten Verdinglichungen und ontischen Banalisierungstendenzen; sie sollten nicht vorschnell als Marotten des alternden Heidegger abgetan werden und lassen sich besser würdigen, wenn man auch überkommenen Dingverständnissen sachlich etwas abgewinnen kann.

Die Mitte der Anthropologie des *Thomas von Aquin* bildet der aristotelische Gedanke von der Seele des Menschen, die auf die bestimmte Weise (*quodammodo*) des Vollzugs von Erkennen, Streben, aber auch Sinneswahrnehmung *alles* (*omnia*) *ist*. Das Seiende, das der jeweilige Mensch unter anderen Seienden ist, ist so in angebbarer Weise das Ganze der Seienden. Das Sein des Menschen ist daher ein doppeltes: ein räumlich-materiell Beschränktes (als Seiendes) und ein in der Möglichkeit sowie Verwirklichung des Vollzugs seiner Offenständigkeit Stehendes (im Bezogensein auf Seiendes). Thomas geht hierin aber noch weiter: Auch dem Rang nach niedrigere Lebewesen haben ein doppeltes Sein, ein materiales (räumlich zusammengezogenes), mit dem sie mit anderen übereinstimmen und beieinander sind (*conveniunt*), und ein immaterielles, d. h. kommunikatives, mit dem sie auf dem Grunde des ihnen eigenen Vollzugs ihres Lebendigseins (*anima*) mit anderen Lebewesen irgendwie in Kommunikation stehen (*communicant aliqualiter*). In diesem Zusammenhang wird nun dem Ding (*res*), das ja eine transzendentale Eigentümlichkeit des Seienden ist,[345] ganz allgemein ein doppeltes Sein zugeschrieben, »weil jegliches Ding allein für sich nur das ist, was es ist, gemäß seinem materiellen Sein, das es durch zusammengezogene Materie ist, wie dieser Stein nichts anderes ist als (nur) dieser Stein. Jedoch gemäß dem immateriellen Sein, das weit und auf eine gewisse Weise unbegrenzt ist, […] ist das Ding nicht nur das, was es ist, sondern auch auf gewisse Weise anderes (*quodammodo alia*).«[346] In der Dimension des Offenen und Anwesens (*esse*) ist jedes Seiende nicht nur es selbst, sondern es kommt ihm auf eine gewisse Weise ein Anderssein zu; es gehört in das Ganze und ist in ihm jeweils ein Anderes (*aliquid*), das sich zu Anderem verhält und in Bezug und Hinordnung auf Andere und von Anderen her als Anderes besteht.

344 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, »Das Ding« (1950), 165–187.
345 Vgl. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 193–199.
346 Thomas von Aquin, De an II 5, Nr. 282–284. Zur Übersetzung von Nr. 284 vgl. auch E. Waldschütz, *Denken und Erfahrung des Grundes*, 168, Anm. 65.

Derselbe Gedanke kann auch von der Partizipation am Sein her erfasst werden, wenn Thomas zu zeigen sucht, dass jedes Seiende auf seine Weise, nämlich teilweise (*particulariter* bzw. *partialiter*), am Sein im Ganzen, am Sein aller Seienden teilhat. Jedes Ding ist als Seiendes daher das Ganze, weil, insofern und insonah es am Ganzen Anteil hat, ihm Sein zuteilgegeben ist, mitgeteilt wird und es das Sein empfängt. Und so repräsentiert auch jedes Ding auf die Weise seines Seins das Ganze und den, der ihm Grund zu sein schenkt.[347]

Auch von den Bezügen her, in denen Einzelnes steht, sich befindet, anwesend ist, kann gefragt werden: wie versammelt sich das All auf je eigene Weise, oder umgekehrt, wie kommt Einzelnes in allem zu seiner umgreifenden Einheit (dem ›Uni-versum‹ als Zusammengehörigkeit des Seins in Mannigfaltigkeit verstanden)? Jedes Seiende fügt sich durch eine bestimmte Eigenart, Möglichkeit, Zugehörigkeit und ›Aufgabe‹ ins Sein des Ganzen, das ihm präsent ist und das es als Einheit re-präsentiert, an seinem Platz vertritt, sei es, dass es dieses Ganze *perspektivisch* wieder-gibt und -spiegelt, oder so, dass es durch *Teilhabe* am Sein des Ganzen eben teilweise alles, das Ganze selbst ist. Alles ist im Einzelnen oder Partikulären enthalten, nicht nur wie ein *Mikrokosmos* den *Makrokosmos* abbildet, sondern das Einzelne ist, im Sinne von *Nikolaus von Kues*, die Einfaltung von allem (*complicatio omnium*) durch seinen Bezug zur All-Einheit. Die universale Einheit des Vielen ist die Allheit als Ent- und Ausfaltung (*explicatio*) alles Einzelnen, als Vieleinheit, die mehr meint als nur abstrakte Allgemeinheit, begrifflich-kategoriale Einheit in der Mannigfaltigkeit. Hauptthemen cusanischer Philosophie des Dings sind die Grundsätze »Alles ist überall« (*omnia ubique*), d. h., das Ganze stellt sich vergegenwärtigend überall dar, die totale Perichorese »Alles in Allem« (*omnia in omnibus*) und »Jedes in Jedem« (*quodlibet in quolibet*).

Jedes Seiende ist durch die Welt (als Schöpfung Gottes) eine *contractio*, eine auf eine Einzelerscheinung an diesem Weltort *zusammengezogene* Zuständlichkeit und Darstellung der Welt selbst.[348] Das Verhältnis von Welt und Einzelding kann hier-

---

347 Vgl. etwa Thomas von Aquin, Quodl III., q. 8, a. 20: *Oportet ergo, quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum.*

348 Vgl. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. 1: *De docta ignorantia*, II, c. 5, 344 f.: Jedes wirklich existierende Ding kontrahiert das Universum so, dass die Dinge dadurch sind, was es ist (*contrahit universa, ut sint actu id, quod est*). Im Unterschied zu *tractus* (Ziehen, Lage, Gegend, Dehnen) deutet die Endsilbe *-atio* in *tractatio* ein Bewegungswort an (wie beispielsweise *nihil/nihilatio, situs/situatio*). Das Zusammengezogensein ereignet sich im Zusammengebrachtwerden, es ist Versammlung des Ganzen. Dadurch ist eine Verschiedenheit in der Mannigfaltigkeit begründet, in der Alles in Jedem, Alles in Allem und Alles durch Alles in Gott wie umgekehrt Gott Alles in Allem und Jedem ist.

bei durch das Verhältnis von Ganzem und Teil an einem Gefäß veranschaulicht werden. Jeder Teil stellt auf seine Weise das ganze Gefäß dar, ist Anwesenheit des Ganzen im Teil, ja ist sogar das Ganze selbst, und zwar in besonderer Kontraktion, oder es ist das Ganze in diesem oder jenem Zustand. Deswegen ist auch das Gefäß als Ganzes genommen nicht »etwas anderes« als die Teile des Gefäßes: »Ein jedes Seiende ist ja ganz und vollkommen und seine Teile sind die Teile dieses Ganzen.«[349] Zusammenfassend kann daher vom Ding – ob aus etwas hergestellt oder nicht – gesagt werden: »Wenn du aufmerksam betrachtest, wirst du sehen, daß jedes wirklich existierende Ding darauf beruht (*quiescit*), daß alles in ihm es selbst ist und es selbst in Gott [in der Bezugsidentität] Gott ist.«[350] Ein aus etwas hergestelltes, hylomorphes Ding ist auf dem Grunde seines Bezugs zum Weltganzen und in dessen Abgründigkeit immer mehr als nur ein Kompositum von Dass- und Wassein.

5.3.3 Dreizehnter Exkurs
Personales Sein und Hergestelltsein

a) Wassein (Wesen) und Wersein (Person)

Das Sein der endlichen Dinge, so haben wir gesehen, ist nicht im Vorhinein als Hergestelltheit im Horizont des Herstellens zu begreifen. So sehr wir *unser Anwesen bei den Dingen* durch ein Machen verändern können (beispielsweise durch Benützung eines Fahrzeugs), so ist das nur möglich, weil Dasein (im Wachen wie im Träumen) im Umkreis seines Anwesens sich wesensgemäß bei einem sich ihm Zusprechenden aufhält. Das bringen wir für alle Herstellungsvorgänge immer schon mit, für die wir ästhetisch, sittlich oder wie immer motiviert sein mögen oder wenn wir durch Menschenhand nicht Hergestelltes als ›Material‹ (Vorgabe) der Herstellung auslegen. Das herstellungsanaloge Begreifen von Seienden unterliegt aber einer weiteren Einschränkung. Zwischen den Dingen (oder Sachen) und Personen waltet ein wesenhafter Unterschied. Nach Seienden, insbesondere den von uns hergestellten, fragen wir mit ›Was ist es?‹ und antworten: Etwas, ein Was-Seiendes (Soseiendes), ein Wesen (Anwesendes); im Gegensatz dazu fragen wir nach Personen mit ›Wer?‹ und meinen einen Jemand. Der Unterschied ist nicht durch den Sprachgebrauch zu relativieren (im Sinne der *Sapir-Whorf-Hypothese*), denn artifiziellen Dingen, auch

349 Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 2: *Dialogus de Genesi*, 414 f.

350 A. a. O., Bd. 1: *De docta ignorantia*, II, c. 5, 346 f. Über den historischen Bezug zu Meister Eckhart und den sachlichen zur Lehre von der wechselseitigen Durchdringung im Mahayana-Buddhismus vgl. K. Baier, *Wort-Ereignis Stille*, 12 ff.

wenn sie etwas registrieren können, geht grundsätzlich ab, was Personen auszeichnet: die teilnehmende Offenheit für *ihre* Mit- und Umwelt. Dass es im Blick auf vor- und nichtmenschliche Lebewesen hier Abstufungen gibt, ist kein Einwand.

Gewiss kann auch nach dem Menschen mit der Was-Frage gefragt werden und ist er unter verschiedenen Hinsichten als gegenständliches Etwas (biologischer Organismus, psychosomatisches, soziokulturelles Lebewesen usw.) bestimmbar. Doch das ist er in bestimmten Spezial- oder Fachwissenschaften immer nur unter methodischer Beschränkung der Fragestellung: in reduktiv-partieller Hinsicht. Diese Wissenschaften nehmen, um sich als Humanwissenschaften zu artikulieren, immer schon Bezug auf den Menschen *als* Menschen, der jemand, der Person ist, und zwar dieses einzigartige Seiende, das nur er selbst und niemand anderer ist.

Aber kann in nicht universaler Hinsicht völlig zu Recht nach dem Menschen mit ›Was?‹ gefragt werden, und zwar gerade insofern er Mensch ist? Fragen wir nicht in philosophischer Anthropologie, ›was‹ der Mensch ist, wenn wir nach dem Wesen fragen und sagen, er sei ein leibhaftig offenständiges Anwesendes? Darüber hinaus fragen wir ›Was ist Person?‹, wenn wir angeben wollen, *was* wir darunter verstehen. Aber was immer ein Mensch oder eine menschliche Person ist, es ist *jemand*, ein *Wer*, der sich selbst in, aus und zu diesem menschlichen Wassein und Wesen der Person verhält und dieses Wesen (›es‹) unausweichlich vollzieht. Kein Etwas, keine Sache fragt sonst nach ihrem Wesen, sondern nur ein Jemand: Ich bin ›es‹ und du bist ›es‹, wir sind ›es‹. Das Wesenhafte des Mensch-seins vollziehe jeweils ich selbst, du selbst und vollziehen auch wir selbst; und diese Möglichkeit des Selbstvollzugs ist uns appellierend vorgegeben und entzieht sich in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit allem herstellenden und machenden Sichverhalten. Und wenn jemand auch die Funktion des Herstellers und Produzenten ausübt, unterscheidet er sich als Person von einem bloßen Etwas (Es), das eine Person durch automatisierte Produktion und Selbstregulierung entlasten oder ersetzen mag.

b) Ontisches Dasssein (Existenz) des Dings und existenziales Dasssein des Daseins

Besteht nun zwischen dem *Was der Dinge* und dem *Wer der Personen* (dem *Selberdasein*) ein wesentlicher Unterschied, so fragt sich, ob nicht auch zwischen dem Dasssein existierender Dinge und dem Dasssein des Daseins ein ähnlicher, genauer: derselbe Unterschied, nur in anderer Hinsicht, waltet. Was heißt, es sei fraglich geworden, ob etwas (adjektivisch wirklich[351]) *ist*? Innerhalb welcher ontologischen Ho-

351 Man beachte die bei G. Vico überspielte Doppeldeutigkeit von ›So ist es, in der Tat‹ (*è vero*) und ›wirklich‹. Das *Adverb* ›wirklich‹ besagt dt. ›wahr‹ nur im eingeengten Sinne von sicher, verläss-

rizonte wird ein ›Dass-sein‹ des ontisch Dass-Seienden fraglich? Gewöhnlich zielt die Dass-Frage im Umkreis von etwas, das als Befragtes unbefragt hingenommen wird, auf ein an ihm zu enthüllendes Gefragtes, das eine (affirmativ oder negativ zu beantwortende) Existenzfeststellung oder Tatsachenbehauptung ans Licht bringt – allenfalls um mit etwas, das wirklich der Fall und als vorhanden belegbar ist, zu rechnen, wobei nicht etwas mit jemandem, sondern jemand mit etwas rechnet.

Diese Art des In-Frage-Stellens innerhalb eines vorweggenommenen Weltbereiches ist aber nur eine Vollzugsform der Dass-Frage und ihrer Fragwürdigkeit. Es könnte auch sein, dass die Frage gar nicht von mir aus gestellt wird, sondern dass mich, dich und uns die Frage überkommt, weil mein und dein Dasein im Ganzen seines Umkreises auf Leben und Tod in Frage gestellt wird und es mir aufgeht, wie erstaunlich oder beängstigend, wie freudebringend oder hoffnungslos usw. es ist, *dass* ich zu sein habe, *dass* ich bin und nur ich bin oder *dass* du du bist und nur du und dass es im Unterschied zur affirmativen oder negativen Faktenfeststellung sinnlos wäre, ›Ich bin nicht‹ zu sagen, und es im Ernstfall ebenso sinnlos wäre, ›Du bist nicht‹ zu sagen. Weil ich mich immer schon selbst auf mich oder uns verstehe, kann ich *nachträglich* zu dieser Urerfahrung in der grammatisch dritten Person das Vorhandensein von Personen feststellen und so mit ihnen rechnen (beispielsweise kann ein Lift ›für 6 Personen zugelassen‹ sein). Die Weise, wie sich Dasein in Dass-Fragen und -Beantwortungen auf seine Entwurfsmöglichkeiten versteht, wird aber überhaupt dadurch ermöglicht, *dass es als Seiendes, das jemand selbst ist, zu sein hat, und dass ihm überhaupt selbst Sein zuteilgegeben ist.*[352] Hier wird jeweils mein, dein, unser Sein (als Selbstsein) zur Sprache gebracht, was existenziell nur in der grammatisch ersten und zweiten Person und bloß indirekt in der grammatisch dritten Person vollziehbar ist. Nur hinzunehmendes Sein von der Seinsart des je eigenen personalen Seins, meines und deines Daseins, ist wiederum jeder Herstellbarkeit, Existenzsetzung und Verwirklichung entzogen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Konstitution des Seienden aus Existenz (Dass-sein, Vorhandensein) und Essenz (Was-sein, Realität, Sachheit, Seiendheit) die Konstitution des Wer-seins des Wer-Seienden in seinem Selbstverständnis als Jemand, der sich auf seine Existenz als ›ek-sistierendes‹, weltoffenständiges Anwesen versteht, unterbestimmen muss. *Somit erweist sich die Doppelfrage nach dem Was und Dass als universalontologische Leitfrage ungeeignet, wenn auch ontisch und regional bedeutsam.*

lich, ganz bestimmt und ist nicht zu verwechseln mit dem *Adjektiv* ›wirklich‹, das Wirklichkeit zuschreibt bzw. etwas Verwirklichtes meint.

352 Vgl. dazu die Unterscheidung von ontischer und existenzialer Faktizität bei M. Heidegger, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, §§ 38–41.

5.3.4 Vierzehnter Exkurs
Existenz und Wirklichkeit?

Das an sich oder in Wirklichkeit herstellbare und herzustellende Wassein einerseits und das Ansichsein des Fertigen, die eigenständige Wirklichkeit des Produkts, sein Existieren andererseits konnten in der Folge in den Vordergrund des Seinsverständnisses treten. Im Horizont herstellenden Verhaltens, das vom rational Vorgedachten ausgeht, wird auch der Vorrang der *forma* (μορφή), *essentia*, *quidditas*, *natura*, *species* (εἶδος) sowie der *realitas* und *entitas* im Sinne der (widerspruchsfreien) Denkbarkeit vor allem Existieren, Verwirklichtsein, Fertig-Vorliegen verständlich. Das wirkliche Ding ist an sich etwas, das existiert, das Existierende, das Wirkliche. Die Existenz wird als *Wirklichkeit* (womit man ἐνέργεια zu übersetzen vermeint) ausgelegt, und zwar als Zustand oder Grund eines Zustands, in dem sich etwas befindet; ja als Existierendes ist es in seiner Existenz das pure Zustande-gekommen-sein selbst, der bloße Zustand der Aktualität (*actualitas*) eines möglichen Wesens. Existenz ist hierbei, wie schon gesagt, der denkend vorentworfenen Sachheit (Idee, Wesen, Begriff) logisch und ontologisch nachgeordnet. Das Sein der Existenz eines Seienden besagt, dass etwas aktuell existiert. Der Sachheit (*realitas*), der Seiendheit (*entitas*), dem (konkreten) Wesen (*essentia*) kommt nun Vorhandenheit und Wirklichkeit zu. Reale *existentia* besagt tatsächlich Vorhandensein und Wirklichkeit.

Nun beruht die Wirklichkeit eines Seienden auf dem effektiven Wirken einer Wirklichkeit, auf der ursächlichen *Verwirklichung* und *Gewirktheit*. Durch die *actualitas* ist die *res extra causas posita*, außerhalb der Ursachen gesetzt, her- und herausgestellt, wie die Formel lautet, die durch alle späteren Schultraditionen ging.[353] Hier kommt der Zusammenhang mit einem Grund oder mit dem Gefüge der Gründe, die als ›Ur-Sachen‹ ausgelegt werden, zum Ausdruck, die im ›*ex*-‹ des *ex-sistere* mitverstanden wurden. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist das für sich bestehende, eigenständige Ergebnis eines Wirkens (*agere*). Es erlangt gegenüber seinen Ursachen den Eigenstand des für sich bestehenden Seienden. Ist also Existieren das Gesetzt- und Erstelltsein einer Sache (ihre Position) und so ein Mögliches außerhalb ihrer sie verwirklichenden Ursachen, so geht das mit der Aufhebung seiner Nicht-Existenz einher. Als Existenz ist etwas nicht nur außerhalb der Ur-Sachen und des Nichts, sondern gleichermaßen ein außerhalb des Nichts (*extra nihil*) Positioniertes: Es ist nicht nichts (= ¬¬x), irgendeine Sache, wobei das Nichts die Eindeutig-

353 Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des Seinsverständnisses*, 330–334.

keit der sprachlogischen Negation (›nicht etwas‹) besitzt. Damit endliches Seiendes überhaupt ist und nicht nicht ist, muss es etwas außerhalb seiner Ursachen und des Nichts Verwirklichtes sein (*rei extra causas et nihilum sistentia*).

Aber wie wird in diesem Denken die Wirklichkeit des Wirklichen gedacht? Heidegger hat darauf aufmerksam gemacht, dass man hier Wirklichkeit nicht mit Rücksicht auf mögliche Erkenntnis (wie bei *Kant*)[354] oder als Einwirkung auf ein Subjekt oder als Sichauswirkendes, Ausübung von Kraftäußerungen, sondern auf Verwirklichung hin interpretiert, das heißt »in der Richtung, wie Vorhandenes als nachher mögliches Erfüllbares, überhaupt als Vorhandenes, vor die Hände kommt und überhaupt erst *hand*lich wird«. Auch hier zeigt sich ein Bezug zum Dasein: »das Vorhandene vor der Hand haben als Her-gestelltes einer Her-stellung, als Wirkliches einer Verwirklichung«.[355] Noch ursprünglicher wird der Bezug zum Dasein im produzierenden Umgang mit zuhandenem Zeug oder im Schaffen eines Kunstwerks sichtbar. Hier zeigt sich der phänomenologische Horizont jenes Seinsverständnisses näher, aus dem die Begrifflichkeit von *essentia* (hier zu ergänzen durch *realitas* und *entitas*) und *existentia*, insofern sie trendleitend wurde, entwachsen ist: die Rücksicht auf ein »*herstellendes Verhalten des Daseins*« und dessen machendes Verwirklichen von Dingen.

5.3.5 Fünfzehnter Exkurs
Wirkliches, Wirklichsein und Wirklichkeitsschöpfung

Man könnte hier einwenden: Mag auch die Seinsthese mittelalterlicher Ontologie über die Verwirklichung eines Sachgehaltes längst überholt sein, so ist doch alles wahrhaft Seiende ein Wirkliches und vom Wirklichsein her zu verstehen. Das Wirkliche stellt sich im Licht des Ursache-Wirkung-Zusammenhanges und als berechenbare Folge von Wirkungszusammenhängen, Wechselwirkungen, aus Kräften und Elementarbausteinen komponiert dar. Wirklich ist das, was wirkt bzw. was sich aus einem Wirken, eben einem *Herstellungsprozess*, ergibt. Was sich da ergibt, das Wirkliche, ist Ergebnis der Aktion von etwas Wirkendem. Das Sein des Wirklichen ist eben doch das Hergestelltsein.

Nun ist es der Mensch, der sich seine weltlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Verhältnisse selber schafft, und zwar gerade, um Jemand und nicht bloß Mit-

354 M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, zeigt im § 14, dass Kant das Sein der Dinge metaphysisch im Horizont des Herstellens als Hergestelltsein versteht. Siehe dazu oben, 504 f.

355 A. a. O., 146 f.

tel zum Zweck anderer zu sein. Gerade dort, wo er sich radikal auf Produktion einlässt, wird er *selbst zum Hersteller* – und meint, dadurch schon Jemand zu sein. Er *verwirklicht sich selbst* im herstellenden Tun und stellt seine Wirklichkeit im Arbeiten und Funktionieren, im Durcharbeiten und Leisten her. Es widerspricht also keineswegs dem ›Wer-sein‹ des Menschen, *Selbsthersteller* und *Selbstschöpfer* zu sein, d. h. seine Verwirklichung selbst zu betreiben, sich seine Welt, die keine andere als seine Wirklichkeit ist, zu konstruieren; ja alles konstruktive Herstellen trägt diesen persönlichen Stempel. Mag sein konstruktiver und produktiv-fantasievoller Selbstvollzug auch nur bescheiden oder durch Armut und Leiden gar noch beeinträchtigt sein, dem global, ja planetarisch gewordenen Selbstverständnis entsprechend weiß sich der Mensch im Erkennen und Tun wie nie zuvor als *Selbstschöpfer*, als der Hersteller nicht nur seiner Umweltverhältnisse, sondern seiner selbst und seiner Wirklichkeit, welche als die ›*Gesamtwirklichkeit*‹ seine Welt ist.

Dem Einwand sei durch eine Klärung des Wirklichkeitsverständnisses begegnet, die sich auf einige Grundzüge beschränken muss.[356] Das Wirkliche ist allgemein das, was möglich war und nun verwirklicht ist, in einem engeren Sinne das, was auf den Menschen einwirkt, und das, was von ihm gewirkt wird. ›Wirken‹ in einem ursprünglichen Sinn heißt so viel wie ›tun‹. Wenn wir es mit etwas Wirklichem zu tun haben, dann ist dieses primär nicht etwas uns gegenüber Vorhandenes, das wir als Objekt (Gewirktes) konstatieren, »objektive Realität« (*Kant*), sondern zunächst *tut sich da etwas*, d. h. (im Blick auf die aristotelische Ontologie der Wirklichkeit), es ereignet sich Anwesendes, es tritt etwas in Erscheinung, es kommt hervor in das Offene des Anwesens: in die Unverborgenheit. Das Wirkliche ist das Anwesen von Sich-Hervorbringendem, wovon wir stets in Anspruch genommen sind.[357] Die Wirklichkeit des Wirklichen wird hierbei zusammen mit Möglichkeit und Notwendigkeit als ein Seinsmodus (ontologische und nicht nur ontische ›Modalität‹), d. h. als eine besondere Weise von Anwesenheit, verstanden.

Heißt Sein so viel wie *Anwesen* (Währen, Gewähren, Weilen, Verweilen in Fülle immer im Sinne von Geschehen, Sichereignen), dann ist Sein *als solches* tatsächlich nichts Wirkliches wie dieses Buch da in deinen Händen oder wie du selbst im Vollzug deines Lesens und Achtgebens. Wie sollte auch im Umkreis, den unser

356 Vgl. Verf., *Was heißt Wirklichkeit*?

357 Dieses Wirklichkeitsverständnis, das besonders der aristotelischen Tradition verpflichtet ist, hat Heidegger (GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, 43, vgl. 42 ff.) zutreffend umschrieben: »Das Wirkliche ist das Wirkende, [sowie das] Gewirkte: das ins Anwesen Her-vor-bringende und Her-vor-gebrachte. ›Wirklichkeit‹ meint dann, weit genug gedacht: das ins Anwesen hervor-gebrachte Vorliegen, das in sich vollendete Anwesen von Sich-hervorbringendem.«

Anwesen miteinander erfüllt, dieses Anwesen als irgendein Anwesendes vorhanden sein? Das Sein, das Anwesen eines Seienden, ist ja nicht selbst wiederum etwas Seiendes, etwas Anwesendes, das in Wirklichkeit vorhanden wäre. Die *Wirklichkeit des Wirklichen* ist eben als *ein* spezieller *Seins*modus unter anderen aufzufassen, besser: als eine der grundlegenden Weisen, sich selbst auf das Sein (das Anwesen) zu verstehen.

Statt die Wirklichkeit aus dem Bereich des Seins her zu deuten, bestimmt man sie gewöhnlich aus dem Bereich des Seienden, vom Wirklichen und *dessen* Wirken her. Man übersieht, dass das Wirken von Wirkendem eine Wesensfolge des Seins ist. Nur weil das Sein als Anwesen (als *verbal* sich vollziehendes!) jeweils etwas Wirkliches ans Licht bringt – und das ist solches, das wirkt –, ist Wirklichkeit aus dem Wirken des Seienden bestimmbar. Es besteht aber dadurch die Gefahr, dass diejenige Wirklichkeit, die nur eine Wesensfolge des Seins ist, verkannt und verabsolutiert wird. Wirklich ist dann nicht das ins Offene des Anwesens Freigelassene, sondern nur das, was wirk-ursächlich wirkt, was herstellt, hergestellt wird und was *sich* herstellt. In diesem Sinne ist dann Wirklichkeit das durch setzendes Agieren eines Agens oder Agenten in die eigene Existenz im Sinne von Vorhandensein gesetzte widerspruchsfreie Wesens- und Existenzmögliche. Damit ist der in sich legitime poietische Wirklichkeitsbegriff angesprochen. Eine Steigerung erfährt er, wenn das Herstellende das ist, was *sich* herstellt, sich *selbst* erwirkt: in konstruktivistischer Autopoiesis.

Legen wir nun im Horizont dieser poietisch-ästhetischen Wirklichkeitsauslegung unsere eigene Wirklichkeit als ein Sicherwirken des Seienden (*causa sui*), als kreative und innovative Selbstverwirklichung aus, dann kann das zur Folge haben, dass man das, was *für uns*, aber *nicht ohne unsere kreative und konstruktive Beteiligung* lebensweltlich zum Vorschein kommt, mit dem verwechselt, was *durch uns* wie etwas Mach- und Herstellbares existiert. Wir nehmen selber wesentlich daran Anteil, dass Seiendes (Wirkliches) überhaupt erscheinen kann, setzen es aber nicht bloß aus uns heraus. Wir *erfinden* Seiendes als solches (in seinem Sein) niemals, sondern bleiben stets (in allem Erfinden) auf es angewiesen, sodass wir auf mannigfaltige Weisen in offener Begegnung von ihm angesprochen werden und um es erfinderisch Sorge zu tragen haben.

Eine Totalisierung des Seinsverständnisses aus dem Herstellen und Hergestelltsein ist auch aus einem anderen Grund nicht haltbar: Phänomenologisch verstanden ist etwas Wirkliches immer nur das, was uns aus der uns bereits vertrauten Welt her in seiner Bedeutsamkeit aufgeht, begegnet oder in ihr gestiftet wird. Es ist notwendig etwas Innerweltliches und niemals die Welt selbst. Die uns zugängliche Welt

ist immer mehr als ein Bereich, der mit Wirkenden (Seienden) ausgefüllt ist. Welt ist das Offene des Anwesens selbst, innerhalb dessen wir für alles, was ist und uns in Anspruch nimmt, offen zugänglich sind, unter anderem auch für die Wirklichkeit des Wirklichen als eines besonderen Seinsmodus. Daher ist streng genommen unsere Welt, innerhalb der uns erst Wirklichkeit aufgehen kann, nichts Wirkliches. Sie ist dennoch nichts Unwirkliches oder nur ein fiktiver logischer Raum, doch wie sollte die Welt wie irgendetwas Wirkliches (Anwesendes, alles Seiende) innerhalb der Welt vorhanden sein? Die Welt ist auch nicht, wie *Ludwig Wittgenstein* meint, durch »die Gesamtheit der Tatsachen« (als »das Bestehen von Sachverhalten«) »im logischen Raum« zu bestimmen.[358] Die geläufige Rede von der Welt als »Gesamtwirklichkeit«, in der wir uns befinden, ist daher unzulässig und entspringt einer Einengung des Seins- und Weltverständnisses auf innerweltliche Gegebenheiten oder Produktionsweisen. Wohl ist Welt in allem Wirklichen gegenwärtig, doch ist Welt als das Offene, als der Freiraum des Seins, den ›es gibt‹ und in den herein überhaupt erst etwas erscheinen kann und einem Anwesenden Anwesen zuteilgegeben wird, weder von der Art des Wirklichen her noch durch Hochrechnung des Wirklichen begreifbar.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass unsere Möglichkeit, Wirklichkeit zu erfahren, zu erkennen und selbst bis hin zur Selbstverwirklichung hervorzubringen, fundiert ist in unserem für die Welt offenständigen Anwesen, in unserem Sein in der Welt. Wirklichkeitsverständnis ist eine der Weisen, sich gestimmt, vernehmend und erfinderisch, kreativ-fantasievoll antwortend zur Welt zu verhalten (im Wachen wie im Träumen). Das menschliche Dasein selbst, unser offenständiges Miteinanderanwesen, ist daher – gleichfalls wie Welt – nicht durch Wirklichkeit zu charakterisieren. Mein Dasein ist zwar jenes Seiende unter Seienden, das ich jeweils selbst bin, also durchaus etwas Wirkliches und sich Verwirklichendes, nicht aber ist das dieses Seiende fundierende Mensch-*sein* irgendetwas Wirkliches, weil die das Wirkliche fundierende Wirklichkeit nie selbst etwas Wirkliches, sondern ›nur‹ ein Modus bzw. eine Modifikation des Seins selbst ist.

Ergänzend ist zu beachten, dass das, was ist, mindestens auch noch das *Mögliche* (das, was möglicherweise ist) und das *Notwendige* (das, was notwendigerweise ist) umfasst. Wirkliches wirken können wir selbst nur in der Gegenwart. Gewiss ist die zeitliche Anwesenheitsweise, in der Wirkliches ins Anwesen hervorgebracht wird, nur das Gegenwärtigsein. Das kann aufgrund eines mangelnden Zeitverständnisses (einer Fixierung auf die chronologische Zeit als Jetzt-Folge) zu einem Wirk-

358 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.1–2.

lichkeitsmonismus führen. Wirklichkeit erscheint dann nur als vorübergehendes Durchgangsstadium, als ihr Kommen und Vergehen – letztlich ein imaginärer Schatten. Alles Wirkende und Wirkliche ist nur ontisch kausale Folge eines vormals Wirkenden und Wirklichen. Es gibt aus dieser Sicht nur Wirkliches.

Gegenüber einer solchen Totalisierung der Wirklichkeit ist *erstens* auf die eigene Erfahrung ursprünglicher Seins*möglichkeiten* zu verweisen und *zweitens* auf die zeitlich weltweite Erstreckung unseres Daseins. Zum Ersten *kann* ich mein Dasein selbst vollziehen und *vermag* ich mich selbst aus dem mir vorgegebenen Sein zu meinen Seinsmöglichkeiten offen zu verhalten und besitze deshalb auch das *Vermögen*, Wirkliches zu vernehmen und hervorzubringen. Ich bin imstande, etwas *auszuüben*, *zu vollziehen*, *wirklich werden zu lassen*, also kann ich über bestimmte *Fähigkeiten* verfügen, die nicht primär als Teilkräfte der Seele oder als ›Seelenvermögen‹ zu verstehen sind, sondern als eigentümliche Weisen, die Offenheit und Weite des menschlichen Da- und Miteinanderseins selbst, persönlich und leibhaftig zu vollziehen.

Zweitens ist unser Mensch-sein nicht nur ein lineares Hintereinander von Jetztpunkten, sondern *gleichzeitig* mit dem Gegenwärtig*sein* ist es ein Gewesen*sein* und Zukünftig*sein*. Unser Leben im Aufgang der Gegenwart ist uns gewährt durch das auf uns Zukommende und das Gewesene in der zeitlich offenen Erstreckung des Daseins. Kommendes und Gewesenes sind in ihrem verborgenen Reichtum als Abwesende unmittelbar anwesend, so verschiedenartig und entzogen, so verdeckt und entstellt, so weit entfernt sie uns auch gegenwärtig erscheinen mögen. Unsere Wirklichkeit bildet sich ständig im konfliktträchtigen Zusammenprall des Möglichen und des Notwendigen. Was uns in eine Gegenwart hinein herausfordert und Wirklichkeit zu enthüllen *heißt*, das ist die Inanspruchnahme durch die Möglichkeiten des Zukünftigseins und die Notwendigkeiten des Gewesenseins, wodurch wir dem Wirklich-Gewesenen wirkliche Zukunft zu geben vermögen.

In der Zeit, die uns zu sein gegeben und füreinander geschenkt ist, gehören daher Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen. Sie mindern einander nicht, sondern steigern einander, einmal dort, wo wir vermögen, etwas füreinander ins Anwesen hervor- und an das Licht der Welt zu bringen, besonders aber dort, wo wir vermögen, einander in der Fülle unseres Wesens anwesend werden zu lassen. Das setzt den Verzicht auf den Wahn, echte Beziehungen wirklich herstellen zu können, und auf die Besessenheit vom Aufeinander-Einwirken-Wollen voraus, um frei zu sein für ein Wirken, Tun, Handeln im Sinne der Wesensentfaltung, des Vollbringens, das in die Fülle bringt. Dieses besagt, jemanden zu dem *ihm* eigenen Wesen freizugeben, *ihm* die Fülle seiner Möglichkeiten der Selbstkreativität einzuräumen, *ihm*

eine Zukunft offenzuhalten und so die Offenbarkeit *seines* Anwesens mitvollbringen zu dürfen. Hier erst enthüllt sich das Wesen des Menschen als zum ›Selbstschöpfertum‹ Befreiten, freilich immer nur aus der ihm *gegebenen* Möglichkeit *mit*schöpferischen Tuns.[359]

5.3.6 *Zur Herkunft der Plausibilität der universalisierenden Tendenz herstellenden Verhaltens aus der Seinsverfassung des Daseins*

Überzeugend erscheint Heideggers Annahme, dass seit der antiken Ontologie ein, wie wir sagen, Trend sich durchsetzt, das Sein des Seienden (die ontologischen Grundbegriffe) universell aus dem alltäglich uns naheliegenden Verhalten, dem *herstellenden* Verhalten und Freigeben zum Ansichsein des für den Gebrauch Fertigen, zu verstehen. Dieses Verhalten »birgt in sich eine merkwürdige Weite der Verständnismöglichkeiten des Seins des Seienden« und zugleich »eine unerträgliche Einseitigkeit«.[360]

Lässt sich, so fragt Heidegger, aus »der eigensten Seinsverfassung des Daseins« verständlich machen, »warum es zunächst und zumeist das Sein des Seienden im Horizont des herstellend-anschauenden Verhaltens verstehen muß«? Man versteht sich alltäglich aus dem, was man macht, »betreibt und besorgt«; man ist beispielsweise Büroangestellte, Kellner, Freizeitkonsument vor dem Fernseher, immer irgendwie mit etwas beschäftigt. Aus der Sicht der Arbeitswelt erscheinen Untätigkeit und Nichtstun verpönt. Schlaf und Entspannung lassen sich als Regeneration der Arbeitskraft, Auftanken und Ausruh*tätigkeit* rechtfertigen.

Man versteht sich aus den besorgten Dingen, *sich* selbst, das eigene *Selbst* des Daseins. Dieses Verständnis aus dem »Widerschein des Selbst aus den Dingen« erfasst das Selbstsein des Daseins »*nicht eigentlich* […], nicht ständig aus den eigensten und äußersten Möglichkeiten unserer eignen Existenz, sondern *uneigentlich*, zwar uns selbst, aber so, wie wir uns *nicht zu eigen*, sondern wie wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben. Nicht ei-

359 Die hier nur skizzierte Frage, was Wirklichkeit (Sichentbergen und -mitteilen des Seienden) ist, hat sich nun gewandelt in die Frage, was uns auf die Weise des Wirklichseins mit- und füreinander in Anspruch nimmt und wir als Wirklichkeit ankommen lassen. Weil unser Menschsein zeitlich ist, muss und darf – solange uns noch Zeit zu sein gegeben ist – stets das fragwürdig (d. h. des Fragens würdig) bleiben, was uns in Wirklichkeit zu sein heißt und einander gegenwärtig in Anspruch nimmt.

360 Zum Folgenden vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 161–165, 226 ff., 242 ff.

gentlich heißt: nicht so, wie wir uns im Grunde zu eigen sein *können*.«[361] Das Dasein ist »sich *zu eigen* […], es hat sich selbst, und nur deshalb kann es sich *verlieren*. Weil zur Existenz die Selbstheit gehört, d.h. das ›Sich-zueigen-sein‹ in irgendeiner Weise, kann das existierende Dasein *eigens sich selbst wählen* und primär von hier aus seine Existenz bestimmen, d.h. es kann eigentlich existieren.«[362] Es kann sich aber auch in seinem Sein durch die Anderen fremdbestimmen lassen und »primär in der Vergessenheit seiner selbst *uneigentlich* existieren«: Es lässt sich in seinen Möglichkeiten durch die Anderen oder die innerweltlichen Dinge, zu denen es sich verhält, bestimmen.

Im uneigentlichen Selbstverständnis versteht das Dasein sich mit Anderen im Aufenthalt bei den Dingen, im »Sichfinden in den Dingen«, im »leidenschaftlichen Ausgegebensein an die Welt«,[363] und zwar ohne seine Welt eigens oder gar ausdrücklich zu sehen. Wenn wir phänomenologisch ohne vorschnelle Moralisierung oder Idealisierung von Verhaltensweisen bei *unserer* Alltäglichkeit bleiben, zeigt sich, dass echte »Uneigentlichkeit zum Wesen des faktischen Daseins« gehört. »Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine totale Ausstreichung der Uneigentlichkeit.« Die Frage ist ›nur‹, ob, wie und in welchem Ausmaß eigentliches Existieren uns jeweils möglich und uns aufgegeben ist. So können wir beispielsweise im ›Verfallen‹ an nichtdaseinsmäßiges Seiendes (in geglückter Zusammenarbeit mit Anderen oder allein) ganz selbstvergessen bei der Sache sein und gerade dadurch ihr gerecht werden, oder wir können in der nackten Not des ökonomisch-ökologischen Überlebenskampfes und der Sorge um das zum Leben Notwendige ebenso wie in der Unterhaltung, Zerstreuung, Erlebnissteigerung, Sucht des Workaholics völlig aufgehen. Wir suchen uns im Alltag von der Bürde des Eigentlichseins durch allerlei Besorgungen oder Beschäftigungen zu ›befreien‹ und zu entlasten, weil die *Uneigentlichkeit* gewissermaßen wie eine Art von ›Unterbau‹ *die primäre Seinsverfassung* des Daseins und die Ausgangslage für die ihm stets aufgegebene Eigentlichkeit bildet. Daher erscheint es naheliegend, ja kommt es einer Versuchung gleich, das Dasein im Ganzen technoform, innerhalb des Horizontes herstellend-anschauenden Sichverhaltens zu verstehen.

Die technomorphe, operative oder konstruktivistische Erkenntnisauslegung, wonach wir nur das kennen, was wir unmittelbar machen, und nur das einsehen, was wir selbst im Erkenntnisprozess aus eigenem Entwurf herstellen können, oder wo-

361 A. a. O., 228.
362 A. a. O., 242 f.
363 A. a. O., 227.

nach Erkennen so viel heißt wie wissen, wie man etwas macht, entspricht einem apersonalen Selbstverständnis aus der alltäglichen Welt des Herstellens und holt aus ihr seine Überzeugungskraft. Verstehen hat immer Entwurfscharakter, wenn damit ein (vorprädikatives) Auslegen des Sichzeigenden, ein ›Aus-einander-werfen‹, Aus(einander)legen und ein *her* in die Gegenwart und *vor* in die Offenbarkeit *Bringen* gemeint ist. Verstehen kann heißen, sich im Offenständigkeitsbereich unseres Da-seins zum Ansprechenden in seinem Anwesen zu verhalten. Der universalisierte technomorphe Erkenntnisbegriff überspringt und verdeckt die ständige Möglichkeit, sich auf unser persönliches Selberanwesen im Weltoffenständigkeitsbereich zu verstehen, von dem nicht einzusehen ist, wie man ihn fabrizieren könnte, ohne in einem endlosen Regress einen Aufenthaltsbereich (unser offenes Anwesen in der Welt) für ein solches herstellendes Machen zu entwerfen.

Nehmen wir uns als Mitmenschen, die wir wesensgemäß sind, ernst, dann fragt sich außerdem, ob das von uns niemals gemachte, aber uns zuteilwerdende Sichverstehen aufeinander (innerhalb dessen wir auch mitverstehen, wie wir selbst verstanden werden) uns nicht viel vertrauter ist und näherkommt als ein bloßes Sichverstehen, das wir auf Andere übertragen, denn wir verstehen uns bleibend konstitutiv auf das Dasein *miteinander*, insofern und insonah es seinen Anfang immer schon in der Verständniswelt Anderer genommen hat, sei dieses Sichverstehen hier ein eigentliches und/oder ein uneigentliches.

5.4 *Philosophisch-theologische Sichtung des biblischen Schöpfungsverständnisses im Blick auf sein ontologiekritisches Potenzial*[364]

5.4.1 *Zur Problemstellung*

›Schöpfung‹ ist in einer globalisierten und von ökologischen Katastrophen bedrohten Welt thematischer Gegenstand der Bioethik[365] und darüber hinaus Gegenstand der vergleichend-differenzierenden Religionswissenschaften geworden, die in der Schöpfungstheologie der ›abrahamischen‹ Religionen (Judentum, Christentum,

364 Dazu vgl. G. Pöltner, *Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio*: »Das ontologiekritische Potential des Schöpfungsgedankens«, 76.

365 Als repräsentatives Beispiel für dieses heute weltweit in viele Hauptströmungen und Spezialgebiete aufgefächerte Forschungsgebiet sei hier angeführt: G. Altner, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*; ders., *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn*.

Islam)[366] und deren Abwandlungen nur einen inhaltlich akzentuierten Spezialfall erblicken. Religionswissenschaftlich wird der supranaturalistische Trend[367] in der Schöpfungstheologie für das Erste Testament der Bibel durch den Nachweis seiner Beheimatung in den altorientalischen Religionen der Umwelt Israels infrage gestellt. Damit erweiterte sich auch der Blick für biblische Schöpfungs*traditionen*, die radikal revidiert und weitergedacht werden.[368] Die Schöpfungstheologie kann nicht mehr der Exodus- oder Befreiungstheologie, der Erlösungslehre und der Trinitätstheologie untergeordnet, ihnen hintangestellt und bagatellisiert werden; sie sollte vielmehr zur Basis theologischer Konzeptionen gemacht werden.[369] »Der Schöpfung kommt eine größere (weil primäre und grundlegende) Dignität zu als der Vollendung, der ›Erlösung‹«, und das bedeutet, »die Zugehörigkeit zur Schöpfung und zur Menschheit« ist grundlegender »als Volks-, Nationalitäts- oder Religionszugehörigkeit«[370] – eine Einsicht von brisanter Aktualität. Die durch diese Horizonterweiterung gegebene dialogische Herausforderung für ein neues *offenbarungstheologisches*, insbesondere eschatologisches Schöpfungsverständnis, das

366 Exemplarisch und informativ dazu vgl. H.-M. Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, 441–480; M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine* [römisch-katholische] *Theologie der Schöpfung*, dort »Christlicher und muslimischer Schöpfungsglaube«, 346–357. Aus der reichen Literatur über die religionsgeschichtliche, alt- und neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie, Theologiegeschichte und systematische Theologie des Schöpfungsverständnisses sei nur verwiesen auf: R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*: *Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen*; siehe auch die Art. über *Schöpfung* von R. Albertz u. a.; O. Bayer, *Schöpfung als Anrede*; ders., *Schöpfung*; ferner R. Guardini, *Gläubiges Dasein*, 33–79; ders., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (siehe dazu auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. II/1 ¿¿¿ Seite 1. Hauptteil, Kap. 4, 4.2.1); ders., *Gottes Erkennen*: *Psalm 138*; O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*; W. Kern, *Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT*; K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien*; P. Schoonenberg, *Bund und Schöpfung*; R. Schulte, *Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild*; ders., *Natur als* (*Auf-*)*Gabe: Natur in der Perspektive der Theologie*; ders., *›Schöpfung‹ und Natur*; M. Seckler, *Was heißt eigentlich ›Schöpfung‹?*; C. Westermann, *Genesis 1–11*; O. Wischmeyer, *Physis und Ktisis bei Paulus*: *Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur*; siehe ferner die S. in Anm.¿ oben 6.2.3 angegebenen Art. aus TWNT. *¿Art. Schöpfer/Schöpfung* in TRE, 250–355.

367 *Supranaturalismus* sieht in der Schöpfung der Welt (im entfernten Nachklang griechischen Physisdenkens als ›Natur‹ ausgelegt und im Gegensatz zum kreationistischen Naturalismus) nur die relativ unbedeutende Voraussetzung für das Ergehen der Heilsgnade oder gar nur den vorübergehenden Bühnenschauplatz zur Errettung von ihr und Erwerbung des jenseitigen Heils. 1. vernachlässigt er, dass die Gnade die ›Natur‹ *vollendet*, und 2. übersieht er, dass die Entgegensetzung von Natur und absolut ungeschuldeter Gnade insofern schief liegt, als der »Geschenkcharakter eines jeden Erschaffenen […] theologisch nie hinreichend thematisiert wurde« (R. Schulte, *Natur in der Perspektive der Theologie*, 213–218, hier 215).

368 Besonders repräsentativ für diese neue Sichtweise: O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*; dort weitere Literaturhinweise.

369 Vgl. a.a.O., 11 ff.

370 A.a.O., 30.

nicht nur in der Erneuerung und Wiederherstellung der Schöpfung gipfelt, sondern sich in die Aufgabe, die Schöpfung präsentisch zu hüten, gerufen weiß, muss hier unberücksichtigt bleiben,[371] wenngleich sie dem (vergleichsweise bescheidenen) ontologischen Anliegen Philosophischer Theologie entgegenkommt, beansprucht diese doch, ein Daseinsverständnis vernünftig zu reflektieren, das über die ›abrahamischen‹ Religionen hinausgeht, weil es allgemeinmenschlich zugänglich und verbindlich ist. Theologische Philosophie versteht sich ja von vornherein nicht als eine von den ›abrahamitischen‹ Religionen formallogisch und inhaltlich abhängige Weiterentfaltung, so sehr sie sich später geschichtlich-kontingent im Umkreis dieser Religionen weiterentwickelt hat – nicht ohne sie und unter verschiedenen Verhältnisbestimmungen zur Offenbarungstheologie – und *daher* für diese im Blick auf den Dialog der Religionen Hilfestellung bieten kann.

Der relativen Eigenständigkeit Philosophischer Theologie entsprechend, besteht nicht die Absicht, sich jenseits der Philosophie der Autorität des biblischen Schöpfungsglaubens zu bedienen, vielmehr soll auf allgemeinmenschliche und philosophisch relevante Implikate im biblischen Schöpfungsverständnis hingewiesen wie auch ihr herausragendes ontologiekritisches Potenzial gewürdigt werden. Auch wird hier kein ausgewogener Überblick über den neuesten Stand der biblischen Schöpfungsforschung versucht. Resümiert werden nur einige bemerkenswerte biblische Perspektiven, die möglicherweise einer Neuorientierung der Philosophischen Theologie im Gespräch mit der jüdisch-christlichen Offenbarungstheologie den Weg bereiten[372] – ist doch aus *deren* Sicht die Zeit »gekommen, der Schöpfung ihre Seele, ihre Dignität zurückzugeben, sie aus ihrer Demütigung zu befreien, in die sie als gänzlich gott-loses Gegenüber des Schöpfers, als reines Produkt eines überbetont souveränen und transzendenten Gottes und als Objekt menschlicher Wissenschaft und Ausbeutung geraten ist«.[373]

371 Hervorzuheben ist, dass christliche Glaubensverkündigung ohne Weckung eines persönlich-personalen Schöpfungsglaubens in der Heidenmission der Urkirche unmöglich gewesen wäre, weil sie dann keinen tragfähigen Boden gehabt hätte. Dazu sei verwiesen auf die Missionsrede des Apostels Paulus in *Lystra* (Apg 14,15–16), seinen ›Vortrag‹ am Areopag (Apg 17,22–31) sowie die Rede des Stephanus (Apg. 6, 2–50). Der biblische Schöpfungs*glaube* erschöpft sich keineswegs darin, nur eine allgemeinmenschliche Vorgabe für den christlichen Glauben zu sein, die jeder fromme Israelit und Gottesfürchtige aus anderen Völkern schon mitbringen musste, im Gegenteil, er tritt gerade durch die christliche Heilsverkündigung in ein neues Licht. Jetzt erst wird so etwas wie eine spezifisch christliche Schöpfungserfahrung möglich, die sich ausdrücklich davon bewegen lässt, dass »alles durch ihn [Christus] und auf ihn hin geschaffen ist« und »in ihm alles Bestand hat« (Kol 1,16.17).

372 Vgl. O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*: »Die Kursrichtung für eine Schöpfungstheologie im 21. Jahrhundert«, 32 f.

373 A. a. O., 33.

Indirekt gestattet die neuere Forschung, die ergologisch-technomorphe Überfremdung bzw. Verstärkung des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens in der abendländischen Philosophietradition einer Kritik zu unterziehen, weil ja erst am originär-biblischen Schöpfungsverständnis und seiner theologischen Auslegung die Frage entschieden werden kann, inwiefern dieses zu Recht oder nicht als technomorphe Ideologie, mit allen verheerenden ökologischen Folgen belastet, einzuschätzen ist.

Bei der religionswissenschaftlichen Sichtung biblisch rezipierter Schöpfungsüberlieferungen geht man nicht mehr unhinterfragt von der Voraussetzung aus, dass es sich in ihnen um rationalisierende Erklärungsmodelle für die Entstehung der Welt und des Menschen, um frühe Weltanschauungen (Weltbilder) oder theoretische Vorstellungen handelt. Für Schöpfungsentstehungsmythen weist man auf ihre Verwurzelung im gemeinsamen, aber auch individuellen Vollzug einer Elementarreligion hin. Man erblickt daher in diesen Traditionen nicht mehr von vornherein nur theoretisierende Lehraussagen oder Aussagen von ›Primitiven‹, die sich gegenwärtige (mitunter leidvolle) Zustände oder Geschehnisse nur durch frühere ›erklären‹ und dabei über plastisch-bildhafte Rückverweise (*mythische Ätiologien*) zu mehr oder weniger gedanklich vertretbaren Rückschlüssen (*geschichtlichen Ätiologien*) vorgedrungen wären. Das nicht ein- und überholbare *dichterische Wort* uralter (auch biblisch relevanter) Schöpfungsüberlieferungen lebte lange vor der Verschriftlichung und gedanklichen Durchdringung *im* Kult, *aus* ihm oder *in* dessen Begleitung und bringt gemeinsame Weisen des Selbstverständnisses frühen Daseins im Verhältnis zu sich und den Mitmenschen (Ahnen) und zur jeweiligen Umwelt im Hinblick auf Herkunft und Ursprung *traditionsstiftend* zur Sprache.

Seinem sachlich und nicht historisch ursprünglichen Sinn nach ist mit dem Geschöpf*sein* zunächst vermutlich gar kein Etwas, weder ein Was noch eine Ursächlichkeit, zu verstehen, sondern das als Bezug zu Mitmensch und Umwelt im Verhältnis zum Daseinsgrund Gekonnte. Das je eigene *Seinkönnen* findet im Blick auf Herkunft und Ursprung eine Artikulation. Das praktische Sichverstehen auf die eigene Weltoffenständigkeit ist ja ein Anwesen-Können, das sich auf den Grund unseres Daseins immer schon (wie auch immer) versteht. Sichverhalten zum Dasein impliziert ein Sichverstehen auf den eigenen Seinsgrund, auf Herkunft und Zukunft. Es kann sich über die eigene Herkunft existenziell orientieren und dieses Verständnis als mythische Entstehungsgeschichte bzw. Schöpfungserzählung im weitesten Sinne des Wortes aussprechen. Die Weise, wie es auf die menschliche Erfahrung eines tragenden, brüchigen oder wie immer gearteten, das Dasein gründenden Grundes *antwortet*, d.h. diesen Grund übernimmt, annimmt, unter bestimm-

ten lebensweltlichen Umständen ›wesen‹ lässt, kann daher in äußerst verschiedenen Entwürfen zutage treten.

Beachtenswert ist auch, dass das, was die Worte ›Schöpfung‹ oder ›Kreation‹ *nennen*, bloß schon philologisch als Wörter verstanden, mehrdeutig und daher im Ansatz missverständlich sind. Schöpfung (und ebenso lat. *creatio* – die Endsilbe *-atio* zeigt ein Bewegungswort an!) kann sowohl das *Erschaffen* als *Handlung*, *Tun*, *Wirken* (*Sichereignen*, *Hervorbringen*) als auch dessen ›*Er-gebnis*‹ (*das Zu-Stande-Gekommene*), das *Geschaffene* sowie dessen *Geschaffensein* meinen. Mit ›*Schöpfung*‹ wird daher unmittelbar und zugleich von einem *Schöpfer* (*creator*), von dessen *Erschaffen* (*creare*), von dessen *Geschöpf* (*creatura*) sowie vom *Geschaffen-Werden* des Erschaffenen gesprochen. *Creare* (von *cre-sco*, d. h. wachsen, werden, entstehen) = wachsen lassen, hervorbringen, schaffen, erschaffen; (den Beamten) wählen; gebären; daher *creatrix* = Mutter; *creator* = Erzeuger, Vater; *creatus* = geborener Sohn. Bei Schaffen denkt man alltagssprachlich an etwas, das gemacht, bewerkstelligt, erzeugt oder bewältigt wird, beispielsweise eine Arbeit, ein Kunstwerk, Werte. Gelegentlich klingt in den deutschen Wörtern *schöpfen*, *Schöpfung*, *schöpferisch* das Entnehmen (mit einem Gefäß), das Heraus-, Nach-oben-Holen an (zum Beispiel: Wasser aus der Quelle, aus dem Brunnen schöpfen; Kenntnisse aus einem Buch, Suppe auf die Teller, neue Hoffnung schöpfen; Atemluft hereinholen usw.).

Wenden wir uns nun biblischen Texten über Schöpfung zu und gehen wir über zu ihrer Klassifizierung. Diese kann unterschiedlich ausfallen: nach ihrem *Inhalt* (dem geschaffenen ›Objekt‹) und der diesem entsprechenden *literarischen Form* (wie Gebet oder Erzählung) (5.4.2) sowie nach der *Art und Weise der Schöpfungsvorgänge* (5.4.3). Weitere Gesichtspunkte wären das Hervortreten des ›*Subjekts*‹ der Schöpfung, das hier undiskutiert als monotheistisch vorausgesetzt wird, sowie die religionsgeschichtlichen Traditionen der *Herkunft des Schöpfungsglaubens* (ägyptische, mesopotamische, israelitische usw.), die hier nur gestreift werden können. Die biblischen Schöpfungstexte dokumentieren einen sehr vielfältigen, nicht ausschöpfbaren Reichtum von Überlieferungen, keinen homogenen Schöpfungsbegriff. Sie erweisen daher auch einen kritischen Dienst, da sie geeignet sind, einen zu engen und petrifizierten Schöpfungsbegriff aufzulockern.

5.4.2 *Welt- und Menschenschöpfungsaussagen*

Blicken wir zuerst auf die *Inhalte* (was als von Gott geschaffen bezeichnet wird). Oberflächlich gesehen kann auf eine Unzahl an Inhalten verwiesen werden: auf klagende Einzelne, den Gottesknecht, die Israeliten (als Kollektiv in der Mehrzahl),

Jakob und Israel (in der Einzahl) oder auf das Volk, die Herkunft der Adamskinder (Menschheit), aber auch auf kosmische Phänomene wie Sonne, Mond, das Sternenheer, Regen und Schnee, auf Pflanzen und Tiere, Licht und Finsternis, ja Heil und Unheil und überhaupt auf alles ringsum: Himmel und Erde (für Welt). Sucht man nun diese Inhalte thematischen Gattungen zuzuordnen, so treten (im Anschluss an *Claus Westermann*, *Rainer Albertz* u. a.) besonders zwei Überlieferungsstränge hervor, die nach *Form* und *Funktion* deutlich unterschieden sind: Welt- und Menschenschöpfung. Sie kommen angeblich in der *überwiegenden* Mehrzahl der Belege nicht zusammen vor.

In der *ersten Tradition* geht es vor allem um die Erschaffung von Himmel und Erde. Ihre Funktion ist es, nicht nur Hoheit, Größe und Macht Jahwes gegenüber seiner Schöpfung und vor allem *in ihr*, sondern auch die beständige Wohltat, die immer neu gewährte Lebensgrundlage, also ihn als den (sich uns zusprechenden) Allgewährenden zu veranschaulichen. Der *formgeschichtliche* Ort dieser Überlieferungen ist überwiegend der Hymnus, das Lobgebet sowie davon abgeleitete Formen beschreibenden Lobes.

Die *zweite Tradition* hat die Erschaffung des einzelnen Menschen oder einer Mehrzahl zum Inhalt, die sich klagend an Gott wenden. Formgeschichtlich ist es die Klage oder das Heilsorakel sowie daraus abgeleitete Formen wie die Menschenschöpfungserzählungen in Gen 1–2, welche die Funktion erfüllten, »im Kontrast zu dem zerbrochenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf die innige Gemeinschaft zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf [oder zwischen Jahwe und Israel] hinzuweisen«.[374] Diese Klage »ist ursprünglich ein Appell an die Zuneigung des eigenen Schöpfers, um ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch zu begründen«.[375]

Die Richtigkeit dieses Befundes hängt von der *begrifflich* vorgefassten Annahme der zwei literarischen Gattungen mit Schöpfungsinhalten ab. Doch müsste gefragt werden, ob sich die Verbindung der beiden Gattungen nicht ein und derselben ursprünglicheren Grunderfahrung verdankt, die sich je nach den faktischen oder erwünschten Lebensumständen in äußerst verschiedenen Gestaltungen artikulieren kann (und eventuell auch muss), finden sich doch nicht selten »Ausnahmen«, in denen sich die beiden Gattungen »überschneiden«.[376] Dennoch schärft die Untersuchung des Zusammenhangs von literarischer Gattung und Inhalt der Schöpfungs-

374 R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 51.
375 A. a. O., 131.
376 A. a. O., 130.

aussagen den Blick für den großen Reichtum an Schöpfungsartikulationen. Damit bricht das Vorurteil, es gebe in der Bibel eine homogene literarische Gesamtgattung ›die Schöpfungserzählungen‹, in sich zusammen.

a) Weltschöpfungsaussagen

Schon sehr früh spricht beschreibendes Lob aus zahlreichen Schöpfungsaussagen, beispielsweise bei *Deuterojesaja* aus der Zeit des babylonischen Exils, wo nicht nur die ganze Schöpfung zusammengenommen zum Gotteslob eingeladen wird, sondern auch enumerativ »das Meer, seine Bewohner, Inseln, die Städte Kedars, die Himmel, die Tiefen der Erde, Berge, Wälder mit ihren Bäumen, die aus Babel Fliehenden, das zu neuem Kinderreichtum kommende Zion« usw.[377] Man findet da in der Gestalt von Preisungen jene ›Allaussagen‹, in denen man Jahwe, sich selbst bezeugend, zur Sprache bringt, wie etwa in Jes 44,24b: »[Ich, Jahwe,] der alles schafft, der die Himmel ausspannend(er) [bin], ganz allein, der die Erde breitstampft. Wer mit mir?«

Jahwe ist wohl als Ausruf (vokativisch) mit »Oh, Er ist da!« zu übersetzen, und zwar nicht nur als der Gegenwärtige, sondern auch als der verlässlich Zukünftige. Und in dieser Konkretion ist er unmittelbar kontextuell »dein Auslösender, dein Bildner vom Mutterschoß an« (Vers 24a), also jeweils *mein* persönlicher Schöpfer, der mich auf je mein persönliches Geschaffensein verweist. Damit kommt aber auch die Textsorte der Menschenschöpfung mit ins Spiel. Wir sehen das Ineinanderspielen der textkritisch künstlich auseinandergehaltenen Gattungen. Das setzt sich fort in einem stark erweiterten Text Jes 42,5.6b.7a: So spricht Jahwe, der Gott, »der die Himmel schuf; ja, der ihn ausspannt; der die Erde breitstampft samt den aus ihr Gesprossenen; der Odem gibt dem Volk auf ihr und (Lebens-)Hauch für die sie Begehenden. […] dich rufe ich (hinein) in Bewährung (Heil) […] und ich behüte dich, gebe dich zu (einem) Bund (von) Volk, zu einem Licht (der) Weltvölker, blinde Augen zu öffnen […].« Hier bildet die Allaussage den Hintergrund, aus dem der auserwählte Gottesknecht auf eine befreiende und tröstende eschatologische Perspektive, die Vollendung der Schöpfung hin angesprochen wird. Nachgesetzt wird noch in Jes 42,8a: »Ich (bin) Jahwe: das ist mein Name.« Hier darf Name wohl ursprünglich als aktuelle Offenbarung des Anwesenheitsraumes seiner Anrufbarkeit verstanden werden, wodurch der angesprochene Hörer des Wortes Gottes gewissermaßen in den Weltschöpfungsraum seiner Anwesenheit hineingezogen und ein Begegnungsraum von Gott und Mensch geschaffen wird.

377 U. Berges, *Das Buch Jesaja*, 329.

Aus der großen Gruppe der Texte, welche gerade im Lobpreis die Majestät des Schöpfers der Welt hervortreten lassen, soll als weiteres Beispiel der *Lobpsalm* 33 fast zur Gänze und durchgegliedert zur Sprache kommen. Er gilt als besonders geeignet, um den theologischen Ort und die Funktion der Weltschöpfung zu verdeutlichen.[378] Doch auch hier ist inhaltlich ein Ineinandergehen von Welt- und Menschenschöpfung unübersehbar.

1–3 Aufruf zum Lob:	[1]Jubelt, ihr Gerechten in Jahwe! Den Geraden ist Lobpreis geziemend. [2]Preiset Jahwe mit der Zither, auf zehnsaitiger Harfe spielt ihm auf! [3]Singt ihm einen neuen Gesang, greift voll in die Saiten und jubelt laut!
4–5 Begründung: Einleitende Zusammenfassung	
Wort und Tun Jahwes	[4]Denn gerade ist sein Wort (dābār) und all sein Tun geschieht in Treue.
Zuwendung und Gabe Jahwes	[5]Er liebt Gerechtigkeit und Recht und der Huld Jahwes ist das Erdreich voll.
6–11 Entfaltung I: Jahwes Majestät	
6–9: Der Schöpfer der Welt	[6]Durch das Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen (na’^{a}śu^{w}) und durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer. [7]Wasser des Meeres sammelt er wie in einem Staudamm, verschließt die Urflut in Speicher. [8]Fürchten muss sich vor ihm alles Erdreich, erschauern werden vor ihm alle Bewohner des Festlands. [9]Denn er ist’s, der sprach und es ward; er gebot und es (ent-)stand.
10–11: Der Herr der Geschichte	[10]Jahwe zerbricht den Ratschluss der Weltstämme, vereitelt die Pläne der Völker. [11]Der Ratschluss Jahwes (be-)steht für immer, seines Herzens Pläne von Geschlecht zu Geschlecht.

378 Vgl. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 91–117.

12 Seligpreisung	[12]Seligkeiten dem Volk, welchem Jahwe Gottsein (ist), der Nation, die er sich zu eigen wählte!
13–19 Entfaltung II: Jahwes Güte	
13–15.19a Zuwendung Jahwes	[13]Von den Himmeln blickt Jahwe (hernieder), er sieht alle Adamskinder, [14]von der Stätte seines Wohnens schaut er auf alle die Erde Bewohnenden, [15]der allesamt ihr Herz Bildende (*hayyoṣer*), er achtet auf all ihre Werke. […] [19a]dass er vom Tod ihr Leben entreiße
19b Erhaltung	und sie in der Hungersnot am Leben erhalte.

Der Aufbau des Psalms ist einigermaßen durchsichtig: Der feierliche Aufruf zum Jubel findet eine ausführliche Begründung in einer Art Einleitung (Verse 4–5), die sich in zwei Hauptteile, Verse 6–11 und Verse 13–19, entfaltet und durch eine Seligpreisung als auflockernden Zwischenruf getrennt ist (Vers 12). Was Grund zum Aufbrechen in den mit Musik zu begleitenden Jubelgesang gibt, ist Jahwes offenes sowie unfehlbares Wort und die Vertrauenswürdigkeit, Tragfähigkeit und Zuverlässigkeit (’ᵆmūnā) all seines Tuns. Wort und Tun entsprechen einander, oder richtiger: Sie sind eins, denn was *er* sagt, führt er aus, oder er tut etwas, indem er es sagt (vgl. Vers 9). Deshalb kann man es wagen, sich darauf einzulassen, sich darauf zu verlassen und zu stützen. Er bekundet gnadenvoll seine Anwesenheit, indem er den Erdbereich mit Güte, Huld und Wohlwollen (*Ḥæsæd*) erfüllt. Was er hier auf Erden liebt, ist das von ihm gewährte rechte Verhalten in Treue, die Wohltätigkeit (*ṣedāqā*), wodurch der Mensch seinem ganzen Sein nach im Heilsbereich ›gerechtfertigt‹ (ein Gerechter) ist und im Verhältnis zu Gott bestehen kann und Grund zu sein hat. Konkreter gefasst gilt diese Liebe dem gleichfalls von ihm her waltenden und sich durchsetzenden Recht als Heil (*mišpāṭ*) – besonders mit Blick auf die Armen, Gebeugten, Unterdrückten, Gedemütigten, die unfähig sind, ihr Recht selber geltend zu machen und durchzusetzen.

Wo Gott spricht und es wird, teilt er sich selbst mit, ist sein Wort die sich ereignende Selbstmitteilung als Grund der Zuverlässigkeit und Bewährtheit (’ᵆmūnā) seines Handelns. Sie schenkt seine Anwesenheit so, dass er (als Weltschöpfer) diesen Raum seiner Gegenwart, den Siedlungsraum der Adamskinder, stiftet. Er schafft die sich wölbenden Himmel mit ihrem Sternenheer und bändigt das Urchaos der Was-

sermassen zum Meer, welches das Festland freigibt. Hier tritt für einen Augenblick die ungeheuerliche und furchtbare Größe und Erhabenheit für alle Besiedler des Bodens hervor. Ist es das Entsetzen vor seinem anwesenden Blick oder die verhaltene Grundstimmung der Scheu? Es klingt hier an, was im Psalm 138 so ausführlich dargetan wird: Die ganze Existenz liegt offen und unentrinnbar vor Gott, der sie überall ansieht. Das ist erst Motiv für ein tiefes Erschrecken, das übergeht in den Himmelsblick der innigen Zuneigung Gottes als Beweggrund zu tiefer Seligkeit, welche in die Bitte um immer gründlicheres Angesehenwerden durch Gott mündet.[379]

Auch im Psalm 33 ist der allgegenwärtige Gott der Allsehende, der sich als machtvoller Herr der Geschichte erweist, da er die verkehrten Pläne der Völker scheitern lässt. Doch was währt und bestehen bleibt, sind seine zukunftsbestimmenden Pläne; es sind solche, die aus der innersten Mitte seines Wesens, dem göttlichen Herzen, kommen. Unsere gemeinsame Erwählung und Beglückung ist ihm Herzenssache. Im Anwesenheitsraum seines achtsam-liebenden Blicks sind die Adamskinder zum Jubel gestimmt, weil sich ihnen die ihnen eigene Grundwahrheit enthüllt, dass ihr *Herz* die intime Gabe ihres Schöpfers ist. Was könnte er dann anderes wollen, als ihr Leben dem Tod zu entreißen? So gehören auch in diesem Loblied, das die Weltschöpfung verdeutlichen sollte, Welt- und Menschenschöpfung bereits untrennbar zueinander.

b) Menschenschöpfungsaussagen

Schöpfungsaussagen haben ihren bevorzugten formgeschichtlichen Ort keinesfalls nur im beschreibenden Lob, sondern auch in der Klage bzw. dem Heilsorakel, wo es ihrer Eigenart nach zunächst nicht (wie in den Schöpfungserzählungen in Gen 1–9) um die Erschaffung des ersten Menschen oder die Anfänge der Menschheit gehen kann, sondern um den Anfang einzelner Menschen, deren Weiterleben bedroht erscheint. Auffallend ist hier, dass die Schöpfungsaussagen ganz auf die Person bezogen sind und Situationen des direkten *Angeredetwerdens* oder der Antwort auf die Anrede durch Jahwe wiedergeben, in denen ein Geschaffensein Einzelner oder einer Gruppe zur Sprache kommt. Die Aussage wird also nicht über einen ätiologischen Rückverweis auf ein früheres Geschehen gewonnen, wenn auch gelegentlich an das Bilden aus ›Lehm‹ erinnert wird. Der ausführlichste Beleg aus der Gebetsliteratur, den es nach *Albertz* dafür gibt, findet sich im Buch *Ijob* 10,3.8–13:

379 Zur Auslegung des Ps 138 vgl. R. Guardini, *Gläubiges Dasein*, 33–79; ders., *Gottes Erkennen*.

[3]Ist es etwa von Nutzen für dich,
dass du so gewalttätig bist,
dass du das Werk deiner Hände verwirfst? […]
[8]Deine Hände haben mich doch gebildet
und haben mich geschaffen –
danach dann anderen Sinnes tilgst du mich.
[9]Denk doch daran, dass du aus Lehm mich schufst! –
Doch zum Staub lässt du mich zurückkehren
[10]Hast du mich dann nicht wie Milch hineingegossen,
und mich wie Käse gerinnen lassen?
[11]Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet,
mit Knochen und Sehnen mich durchflochten.
[12]Ein glückliches Leben hast du mir bereitet,
und deine Hut bewahrte mich.
[13]Aber (all) dies hast du in deinem Herzen verborgen […].[380]

Ijob beklagt sich nicht *über* Gott, sondern redet zu Gott. Seine Klage ist Gebet; in ihr reklamiert er gleich zweimal seine Erschaffung vom Anfang an. Seine jetzige Situation steht im Widerspruch zur liebevollen Sorgfalt, mit der Gottes formende Hände (›deine‹ Hände) ihn damals gebildet haben, und zur Zuwendung Gottes, die sich im huldvollen Bewahren fortgesetzt hat (Vers 12).

Das ganz persönliche Geschaffensein Einzelner oder einer Gruppe kann auch in indirekter Erzählung zur Sprache kommen, so etwa in *Deuterojesaja* für Jakob und Israel oder für den Gottesknecht: »So spricht Jahwe, der dich geschaffen und der dich gebildet von Mutterleib an« (Jes 44,2) oder »der mich gebildet von Mutterleib an« (49,5).

Der Hinweis auf die Textsorte der Klage oder Bitte ist deswegen wichtig, weil dadurch deutlich wird, dass es das ganz persönliche und eigene Geschaffensein ist, und zwar im dialogischen Bezug von Du und Du zwischen Schöpfer und Geschöpf, das der Vertrauensgrund für Hilfesuchende ist. Es geht in der Erfahrung der Not, die vereinzelt und niederdrückt, um die Berufung auf eine Erfahrung des Geschaffenseins, die sich *zuvor und unabhängig von der Not* schon als Raum des Gebets gebildet hat. Im Folgenden beachten wir jedoch nur dieses in die Klage und Bitte hineingenommene, aber ihr vorgängige Schöpfungsmotiv, beispielsweise in Psalm 22:

380 Vgl. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 33 f.

[10]Du zogst mich aus dem Mutterleib,
bargst mich an meiner Mutter Brust.
[11]Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an,
vom Schoß meiner Mutter an bist du mein Gott.

Gott holt das Neugeborene, das ich war, ins Leben und umgibt es mit all seiner Fürsorge. Ja das Daseinsganze, eben ›mein‹ Dasein, ist in ihm geborgen, und zwar vom Mutterleib an ist Gott in persönlicher Zuwendung der Schöpfer: »du mein Gott«.[381]

Im Blick auf religionsgeschichtliche Parallelen in der Umwelt Israels bemerkt *Albertz*, »daß jede Geburt auf das erschaffende Handeln Gottes hin offen war und daß die Menschenschöpfung sich in jedem Geburtsvorgang aktualisieren konnte«.[382] Er weist auf alttestamentliche Belege für die Parallele zwischen flehendem Appell an den göttlichen Vater und Berufung auf den eigenen Schöpfer hin.[383] Das urtümliche Verständnis, wonach Schöpfung durch Gott als *Zeugung und Geburt* erfolgt, klingt bei Jer 2,27 und Dtn 32,18 nach. Als ein in die gleiche Richtung weisendes Indiz dafür nennt Albertz neben der vertraulichen Hinwendung zum eigenen Schöpfer die Bezeichnung Gottes als »mein/unser Vater«, der die Selbstbezeichnung »dein/deine Kind(er)« entspricht,[384] beispielsweise: »Ist er denn nicht dein Vater, dein Schöpfer? Hat er dich nicht gemacht und bereitet? […], der dich unter Wehen geboren« (Dtn 32,6.18).

Darüber hinaus sei an das neutestamentliche (mein/euer/unser) Vater-Sagen sowie das Abba-Rufen Jesu (Mk 14,36) erinnert. Im aramäischen Wortlaut (*abbūn*) konnotiert ›Vater‹ nicht nur den *Ursprung*, sondern auch (nicht geschlechtsbezogen) göttliche Eltern, Vater- *und* Mutterschaft, Zeuger und Gebärerin und drückt in einem primär vokativischen Sinn die Innigkeit der Schöpfungsbeziehung zum *Urgebärer* und der *Urgebärerin* aus. Daher ist nur *einer* euer urpersönlichster Vater, nämlich der im Himmel, weil er euer Schöpfer ist (vgl. Mt 23,9). In denen, die durch Gottes Geist zu Söhnen Gottes geworden sind, klang im Urchristentum der Sinn der aramäischen Anrufung *abba* unvergessen nach, da der Geist »Abba, Vater« ruft (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6) und so durch Adoption die Schöpfungsbeziehung vollendet. Verwiesen sei auch auf mit dem Lob des Weltschöpfers verbundene persönli-

381 A. a. O., 34 f.
382 A. a. O., 84.
383 Vgl. a. a. O., 86, 214, Anm. 163.
384 A. a. O., 37, 41, 85.

che Menschenschöpfungsaussagen. Hier ist besonders eindrucksvoll der schon erwähnte Psalm 139:

> [13]Denn du hast meine Nieren geschaffen,
> hast mich gewoben im Leibe meiner Mutter,
> [14b][…] und meine Seele kennst du sehr gut.
> [15]Mein Gebein war vor dir nicht verborgen,
> als ich gemacht ward im Verborgenen,
> bunt gewirkt in den Tiefen der Erde.[385]

Die sachgemäß in der Mehrzahl genannten Nieren (k^{e}lājōt) sind neben dem Herzen Zentralorgane, die in unserem Weltbezug (der Seele als Welt des Wünschens und Strebens, des Gemüts und Mitgefühls) mitschwingen. Auf »Herz und Nieren« werden wir bekanntlich von Jahwe geprüft. Der das Herz bildet (vgl. oben den Psalm 33), bildet auch die Nieren.[386] Ja der jeweils Ich-Sagende wurde im Schoß der Mutter vom Schöpfer ›gewoben‹, wobei dieses gerade Jahwe in seiner Leibhaftigkeit (›Gebein‹) nicht verborgene Sein und Wesen sich Gottes verborgener Anwesenheit und seinem schöpferischen Wirken in den abgründigen Tiefen der geheimnisumwitterten ›Mutter Erde‹ verdankt.

5.4.3 *Weisen der Entstehung von Welt und Mensch als Schöpfung*

Wir sind bei der inhaltlichen Sichtung der Textsorten über Schöpfung, die freilich nur kursorisch bleiben konnte, bereits sehr verschiedenen Bildern für die Entstehung von Welt und Mensch begegnet. Nun kann unter Berücksichtigung der altorientalischen Umwelt Israels eine Einteilung der Texte nach der Art und Weise, wie Schöpfung entsteht und veranschaulicht wird, erfolgen, und zwar als Schöpfung durch *Zeugung* und *Geburt* (a), durch *Handwerk* (b), durch *Streit* und *Kampf* (c), durch das machtvoll mitteilende *Wort* (d) und als Schöpfung *als Stiftung eines Wohnortes* für das menschliche Dasein und als Aufgabe (e). Zwar wird diese Klassifikation aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht für unproblematisch gehalten, weil im Religionsvergleich das Auftauchen von Motivähnlichkeiten oder typologischen Grundmustern bei kultureller Verschiedenheit nur wenig über Strukturverwandtschaften der Religionen aussagt. Hier geht es jedoch nicht um einen

385 A. a. O., 120.
386 Ebenso die Sinnesorgane, Auge und Ohr, und ihre Funktionen, vgl. Ps 94,9; Spr 20,12.

Religionsvergleich. Auch liegt in der Unterschiedlichkeit der Bilderwelten ein methodischer Wink, das Bildhafte des Schöpfungsvorgangs nicht unbefragt für die eigentliche Aussage zu halten, sondern es aus der lebensweltlichen Situiertheit (ätiologisch, existenziell und ontologisch) zu verstehen.[387]

a) Schöpfung durch Grundlegen, Aussaat, Zeugung und Geburt (Wachsen und Werden)

1. Im Neuen Testament ist einige Male formelhaft von der *katabolè kósmou* (καταβολὴ κόσμου) die Rede. Damit ist ein Niederlegen, das Legen des Fundaments, die ›Grundlegung‹ (lat. *constitutio*) der Welt bzw. der ihr zu eigen gegebene ›Uranfang‹, ›Ursprung‹ (lat. *origo*) gemeint. Im Kontext gelesen ereignet sich solches Stiften *seit* (πρό) dieser Grundlegung, ›von Anfang an‹, also so lange die Welt ist,[388] oder (wie beispielsweise die Erwählung des Menschen) *vorher*, *im Voraus* (ἀπό), d. h. vorzeitlich und vorweltlich.[389] Griechische Ohren hören in dem Wort *kata | bolé*, dass es sich um einen *Wurf* (bolé), somit um ein Im-Wurf-Bleiben der Welt (samt allem Innerweltlichen) handelt. Der Kosmos besteht in dieser *Geworfenheit*. Das grundgebende und -legende Geworfensein ereignet sich *von oben herab* (κατά), aus dem Bereich des Erhabenen.

In dem Von-oben-herab-Werfen begegnet uns ein vielsagendes Bild für das Geschaffenwerden. Hervorgehoben sei aus der Bedeutungsvielfalt von *katabolé* dessen *georgomorphe* (d. h. dem Garten- und Ackerbau entnommene) Bedeutung, die als *terminus technicus* fungierte: Das *Von-oben-herab-Werfen des Samens* in den Mutterschoß der umgebrochenen Erde ist *die Aussaat* – ein in seiner Hoffnungsschwangerschaft berührendes Bild. Die Aussaat versammelt atmosphärisch für uns die Welt des Sämanns. (Man könnte hier an *Vincent van Goghs* Sämann-Bilder denken.) Das Wesen der Erschaffung und des Geschaffenwerdens ist Geworfensein des Kosmos gleich einer Aussaat.

2. Auf das biblische Verständnis von Schöpfung einzelner Menschen durch Zeugung und Geburt wurde schon eingegangen. Es war schon der altorientalischen Umwelt Israels eigen gewesen. Nur selten wird auch von Israel gesagt, dass Gott es gezeugt oder geboren habe.[390] Trotzdem wird rückblickend im ersten Schöpfungsbericht, der sogenannten Priesterschrift, das Entstehen der ganzen Welt in Gen 2,4a mit »dies sind Zeugungen (tōlĕdōt) des Himmels und der Erde: ihr Erschaffensein«

387 Vgl. G. Ahn, Art. *Schöpfung*, 1. »Religionsgeschichtlich«.
388 Mt 13,35; 25,34; Lk 11,50; Hb 4,3; 9,26; Offb 17,8.
389 Mt 25,34; Joh 17,24; Eph 1,4; 1 Petr 1,20; Offb 13,8.
390 Vgl. O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 120 f.

benannt. Auffallend ist, dass sexuelle Bilder für die Weltentstehung wie Samenfluss, aber auch Emanation oder das Schlüpfen aus dem Ei, wie sie aus der altorientalischen Umwelt Israels bekannt waren, in biblischen Texten vermieden wurden.

In der Wendung »der dich von Mutterleib an gebildet hat«[391] wird mit dem Schöpfungsverb *jāṣar* (formen, bilden) die ganze Lebenszeit, Zeugung und Geburt, Wachsen und Gedeihen umfassend ausgedrückt. »Die Erfahrung vom Mitsein Gottes im Leben eines Menschen wird bis an die Grenzen seiner Existenz hin ausgezogen, bis hin zur Erschaffung durch Jahwe, in dieser gnädig-kreatürlichen Zuwendung hat sie ihren eigentlichen Grund.«[392] Es ist die prä- und postnatale Existenz nicht bloß seiner Seele, sondern die des ganzen Menschen in aller Leibhaftigkeit, die auf das erschaffende Handeln Gottes hin offen ist und sich in der Schöpfung jedes einzelnen Menschen in personaler Unmittelbarkeit aktualisieren kann. Das Motiv des persönlichen Erschaffenseins jedes einzelnen Menschen wird also keineswegs auf seinen Anfang vom Anbeginn durch Zeugung und auf die Geburt beschränkt. Es wird in ihm ein inniges Vertrauens- und Zusammengehörigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott – besonders deutlich in der Identifizierung von Vaterbeziehung und Schöpfer – ausgedrückt, das sich von einem Autoritäts- und Hoheitsverhältnis deutlich unterscheidet.[393]

3. Bei Paulus (Röm 8) befindet sich die Schöpfung (*ktísis*) selbst von innen heraus in einem Geburtsvorgang, den wir mit ihr (als Mitgeschöpfe) als Befreiung aus ihrer Verwesung erfahren. Nach der Einheitsübersetzung liegt die ganze Schöpfung derzeit in den der Geburt voraufgehenden ›Wehen‹, wobei sie dabei bloß ›seufzt‹ (Vers 22). Auf die Geburt selbst, das Offenbarwerden der Kinder Gottes in Herrlichkeit, werden wir vertröstet. Wir haben demnach im Hinblick auf die verheißene Erlösung noch zu ›warten‹. Demgegenüber begründet *Norbert Baumert* eine andere, präsentische statt der eschatologistischen Übersetzung: Wir sind es, die leidenden Kreaturen, genauer: die Gerechtgemachten, *mit* denen die ganze außermenschliche Schöpfung »*mit-stöhnt bis jetzt und ebenso* [wie die Frauen] *unter Schmerzen gebiert*« (Vers 22). In unserer Schwachheit nehmen wir, unter unartikuliertem Stöhnen, bereits jetzt »die Offenbarung der Söhne Gottes in Empfang« (Vers 19).[394] Gebären und Geborenwerden ist so ein der Schöpfung innewohnendes Offenbarungsgeschehen.

391 Jes 44,2.24; 49,5.
392 R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 54; vgl. Ps 71,6.
393 Vgl. a. a. O., 86.
394 Vgl. N. Baumert, *Christus – Hochform von ›Gesetz‹*, 152–166.

b) Schöpfung durch Handwerk

In den alttestamentlichen Texten wird von der Schöpfung Gottes mit Wörtern geredet, welche der Erfahrung schöpferischen Tuns und Werkens des Menschen Ausdruck geben. Man konnte daher terminologisch zu Recht von *Werkschöpfung* reden. Die technomorph-ergologische oder »artifizialistische« Terminologie besitzt in diesen Texten tatsächlich einen Überhang: »Daß die Schöpfung und ihre einzelnen Werke von einem *deus faber* gestaltet wurden, ist die biblisch am besten bezeugte Anschauung. Gott ist ein jôṣêr, ein Töpfer bzw. Skulpteur.«[395] Meistens sind feuchte Erde, Lehm und Ton die Materialien; *'ādām* heißt nicht Mann, sondern der Erdling, wörtlich der »Rote, Rotbraune«, der aus rotbrauner Ackererde gebildet ist, in die er wieder zerfallen wird. Die Wurzel zu *jāṣar* bezeichnet auch das Bilden von »Bergen (Am 4,13), Erde und Festland (Jes 45,18; Jer 33,2), Tieren (Am 7,1; Gen 2,19) und Leviatan (Ps 104,26), vom Menschen (Gen 2,7f) und all seinen Organen (Pss 33,15; 94,9), der ganzen Welt (Jer 10,16 = 51,19), sogar des Lichts (Jes 45,7), der Jahreszeiten (Ps 74,17) und bestimmter geschichtlicher Ereignisse, jedoch nicht des Meeres. […] *jāṣar* bezeichnet neben der Herstellung von Gebrauchskeramik das Formen und Gießen eines Bildes oder das Anfertigen von Skulpturen aus Lehm, Ton und anderen Materialien.«[396] Gerade wenn Töpfern für den Schöpfungsvorgang steht, wird klar, dass das Technomorphe nur als dichterisches Bildwort für Schöpfung gemeint ist, in der alle Daseinsbezüge mitschwingen.

Mit Werkschöpfung aufgrund handwerklichen Tuns stehen wir erneut vor der Frage: Ist der *ontologische* Charakter der Schöpfung nicht doch primär nur mit Rücksicht auf das Herstellen als das Gemachte eines Herstellenden auszulegen?[397] Dann gehörte zum Herstellen, dass jemand Material in seine Macht brächte, einer Idee unterwürfe, es geschickt verformte und so die Idee verwirklichte. Im göttlichen Schaffen bestünde die Paradoxie, dass auch noch das Material (*ex nihilo*) ›hergestellt‹ worden wäre, also der Herstellungscharakter zum ontotheologischen Superlativ gesteigert würde. Doch wenn wir die verschiedenen Veranschaulichungen für ein und denselben Schöpfungsvorgang in Betracht ziehen – in a), b) und unten c), d), e) –, ist ein gemeinsamer Sinn zu vermuten. Welches wäre dann der eigentliche Sinn der biblischen Bildrede von der Schöpfung durch handwerkliches Tun? Weist das Bildwort vom ›Werk‹, wie wir schon gesehen haben, nicht vielmehr in eine andere

395 O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 122.

396 A. a. O., 122 f.

397 Im Extrem begegnet uns eine solche Auslegung im Deismus der Aufklärung, wo man nach dem Gleichnis eines Uhrmachers Gott für den Hersteller eines mechanischen Großautomaten hielt, wodurch er sein Gemachtes in die Unabhängigkeit entlassen konnte.

Richtung, nämlich der repräsentativen Anwesenheit des Werkmeisters bzw. Künstlers? Im wunderbaren Zum-Vorschein-Kommen des absolut noch nie Dagewesenen bekundet das Werk die Einzigartigkeit eines Künstlers, der mit seinem Werk innig verbunden bleibt. Er ist persönlich ›am Werk‹ und bei ihm, solange er daran arbeitet. Tanz und Musik könnten hier ebenso gut als Schöpfungsanalogien auftauchen. Doch die biblischen Verfasser bevorzugten das *hand*werkliche Tun.

Der *alles* (*kōl*:[398] das All, die Welt) *macht* (ʼāṣāh),[399] *sein* Werk ist es.[400] Er stellt seine Schöpfung (Gestirne, Erde und Menschen) fest hin (*kān*).[401] Gewiss also ›Werkschöpfung‹, und zwar das »Werk seiner Hände«[402] oder subtiler: seiner »Finger« (Ps 8,4). Sehen wir hierzu noch einige der Texte näher an; da heißt es: »Der Himmel ist *mein* Thron und die Erde der Schemel für *meine* Füße, […] alles das hat *meine* Hand gemacht.«[403] Die Welt ist der von ihm erfüllte Raum seiner Anwesenheit.[404] Was Gott von sich unterschieden und als solches hervorbringt, ereignet sich als Weise seiner Selbstoffenbarung. Mit und in den ›Werken‹ zeigt er sich selbst persönlich und wird in der ersten grammatischen Person als der Ich-Sagende zur Sprache gebracht, der vom Menschen, in der zweiten Person, mit ›Du‹ ansprechbar erscheint: »[Du] hießest ihn [den Menschen] walten das Werk deiner Hände.«[405]

Hände sind nicht nur das, womit wir etwas bewerkstelligen und anfertigen. Jemand kann seine Hände im Spiel haben, ohne auch nur einen Finger zu rühren. Durch die Hände tragen wir unseren Weltbezug in herausragender Weise aus. Mit Händen handeln wir, wir enthüllen oder verbergen, wir geben zu verstehen, weisen und zeigen (Sichzeigendes enthüllend) Bedeutsames: »Er zeigte ihnen die Größe seiner Werke« (Sir 17,7). Das Bild der Hände, mit denen uns jemand *selbst* berührt und durch die wir *persönlich* berührt und getragen werden, in denen *alles liegt* und in die wir *eingeschrieben* sind, geht weit über alle technisch-künstlerische Metaphorik hinaus und spricht die innige Beteiligung des Schöpfers an seinem Werk aus: Es bleibt von seiner sorgenden Anwesenheit und Nähe durchwirkt.

Zwar werden bei der künstlerischen Handarbeit aus dem roten Lehm der Erde eigenständige Kunstwerke geschaffen und Gefäße zu verschiedener Verwendung geformt, Tongefäße, die *aufnahmefähig* und *offen* für etwas sind und das *offenstän-*

398 Jes 44,24b; 45,7b.
399 Vgl. Pss 96,5; 104,19; 136,5.7; Jer 10,12; Am 5,8; Ijob 9,9 u. ö.
400 Pss 9,17; 104,31; 145,9 u. ö.
401 Pss 24,2; 119,90; Jer 10,12.
402 Pss 19,2; 102,26; Ijob 14,15 u. ö.
403 Jes 66,1–2; vgl. Apg 7,50.
404 Vgl. auch Weish 13,1–9 und Röm 1,20 u. ö.
405 Ps 8,7; vgl. in Lob sowie Klage: Jes 64,7; Pss 19,2; 102,26; 138,8; siehe oben Ijob 10,3; 14,15 u. ö.

dige ›Ek-sistieren‹ der Menschen darstellen. Doch gegenüber dem Schöpfer hat das Werk keine Appellationsmöglichkeit, auch kommt der abgründige Erdbezug des Menschen (ineins mit dem des Herstellers), seine lebensweltliche Erdverhaftung, mit ins Spiel.

Der Schöpfer erweist seine Hoheit und Erhabenheit (hᵒwd) als Urheber der Geschöpfe in weiteren handwerklichen Tätigkeiten: Er befestigt (kān)[406] den Himmel und spannt ihn aus (nāṭā) wie eine Zeltplane,[407] und er bekundet so sein Wohnen und seine Anwesenheit. Beduinen errichten sich mit dem Zelt den geschützten Anwesenheitsraum zur Nachtruhe oder zum Wohnen. So schafft sich der Schöpfer die Welt als Raum seiner Anwesenheit, als den von ihm selbst (seiner Herrlichkeit) erfüllten ›Wohnraum‹ – man denke an die ähnliche Wendung in Joh 1,14a: Er, der fleischgewordene Logos, hat unter uns gewohnt, wörtlich: ›gezeltet‹ (ἐσκήνωσεν). Ähnlich ist ihm unter dem Himmel die Erde ein Bauwerk. Wie ein Baumeister die Fundamente eines Gebäudes legt (jāṣad) ist hier der Baufachausdruck für die gottgegebene Baukunst),[408] so gründet er die Erde,[409] stampft den Erdboden fest und breit (rāqa‘),[410] bepflanzt ihn usw.[411] Aber alles Bauen geschieht um seines Wohnens, seiner bleibenden Anwesenheit auf der Erde willen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Das *Her-* (aus dem ›Nichts‹) und das *Vor-* (in das Anwesen) *-Bringen* durch Gott geschieht seinem Sein nach ähnlich wirklich, sinnerfüllt und sorgfältig-kunstvoll sowie persönlich engagiert, wie wir das von handwerklichen Vorgängen her kennen. Diese tragen deutlich den Charakter der Urheberschaft. Darüber hinaus *verweilt* der Urheber im vollendeten Schöpfungswerk selber und zufrieden: »Gott sah alles an, was Er [gemacht] hatte, und siehe, es war sehr gut!« (Gen 1,31) Die ergologisch-technomorphe Sprachwelt geht völlig auf im Dienst der Veranschaulichung dieses religiösen Ursinnes der Aussage. Die Welt- und Menschenschöpfung ist als eine von Anfang an gute, die im Gutsein ihres Schöpfers ihren Ursprung nimmt und sich diesem Gutsein verdankt, zu verstehen.

Im Versuch, das Dichterisch-Bildhafte der Werkschöpfung (der handwerklichen Tätigkeit des arbeitenden Gottes) besser zu verstehen und zu bewerten, steht die Exegese vor einem allgemeinen hermeneutischen Problem, wenn man den *Aussageinhalt* von der *Textgestalt* unterscheidet. Man kann sich elegant aus der Affäre

406 Spr 8,27.
407 Vgl. Gen 12,8; Jes 45,12; Ps 104,2 u. ö.
408 Vgl. 1 Kön 5,31.
409 Jes 48,13; 51,13; vgl. 51,16; Pss 24,2; 89,12; 102,26; 104,5; Am 9,6; Sach 12,1; Ijob 38,4 f.
410 Jes 42,5; 44,24; Ps 136,6. Vgl. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 21.
411 Ps 104,16.

ziehen, indem man die *Aussageintention* von der *Aussageweise* (dem *modus dicendi*) abstrahiert und sagt: Die Verfasser konnten (und wollten?) das Schaffen Gottes nicht anders zur Sprache bringen, als sie es damals als selbstständige Autoren und aufgrund ihrer besonderen Lebensumstände getan haben. Die Schöpfung durch Handwerk und artifizielle Ausdrücke gehöre daher überhaupt nicht zum Aussage*inhalt*. Bezüglich des unmittelbar-konkreten Wie des Schaffens Gottes bei der Entstehung der Welt, der Menschheit sowie des einzelnen Menschen sei daher überhaupt nichts Verbindliches gesagt. Doch um zu behaupten, die ergologische oder technomorphe Ausdrucksweise gehöre überhaupt nicht zum Aussageinhalt, bedarf es eines Vorgriffs: Man muss den angezielten ›Sachverhalt‹ irgendwie schon kennen, muss wissen, was eigentlich gesagt ist und was nicht. Wie könnte man sonst von zeitbedingten, der Vorstellungswelt des Verfassers entsprechenden und fantasievollen Einkleidungen, Vorstellungsschemata, Veranschaulichungen und Konkretisierungen des Aussageinhaltes reden und jene von diesem unterscheiden und abstreifen?

Die reinliche Scheidung von Kernaussage und Verpackung geht von einer rationalistischen Deutung der Dichtung aus, welche das Bildhaft-Anschauliche des Textes für eine sinnenhafte Einkleidung eines gedanklich-begrifflichen Kerns hält. Doch bringt das dichterische Wort unser Dasein in seiner Weite ›verdichtet‹, d. h. gesammelt zur Sprache und spricht daher nicht nur den wachen Intellekt, sondern den *ganzen* Menschen im Gemüt, im Wollen und in möglichkeitserschließender Fantasie an, wie er in allen weltlichen Bezügen existiert. Das Dichterische dieser religiösen Aussagen hat daher etwas Unersetzliches.

Die an sich durchaus sinnvolle Unterscheidung von Aussageinhalt und Aussageweise muss berücksichtigen, dass man (auch wenn man die geografischen, linguistischen, ethnologischen, kulturgeschichtlichen, gesellschaftlichen, individuellen und anderen Bedingtheiten, welche die Überlieferungsgeschichte oder den bzw. die Verfasser bestimmt haben mögen, abarbeitet) den jeweils vorliegenden Text nicht überspringen und völlig ersetzen kann. Zur Eigenart von Dichtung, und erst recht einer religiösen, gehört mindestens, dass ihre Auslegung, die die rezipierte Textquelle in mancherlei Hinsicht besser verstehen kann als deren Urheber, diese niemals ersetzen kann, weil die Auslegung nur verständlich ist, insofern sie sich dem Uranfänglichen der Quelle selbst verdankt.

So wenig man am Phänomen vorbei *hinter* ein Phänomen kommen kann, als wäre außerhalb des Sichzeigenden ein Dahinter ›gegeben‹, ebenso wenig kann man ein Sagen unbefragt *hinterfragen* und *hintergehen*. Der von der Sache her gesehen unerschöpfliche Aussageinhalt (*sensus plenior*) eines Textes erschließt sich eben nur *in* einer bestimmten Art und Weise des Sagens. Dem entspricht unsere Erfahrung mit

überlieferten Aussagen, deren Sachgehalt wir in der Bewegung des hermeneutischen Zirkels schrittweise näher kommen. Eine sogenannte buchstäbliche oder ›wörtliche‹ Auslegung führt ja zu widersinnigen Interpretamenten: Einen Gott, der den Menschen aus Lehm anfertigt oder im Mutterschoß webt,[412] den Himmel wie ein Zelt ausspannt oder befestigt,[413] die Erde breitstampft (Ps 136,6) oder als Baumeister tätig ist (Ps 127,1), konnte man als primitive oder kindliche Fantasievorstellung abtun, die wir aufgeklärten Menschen längst überwunden haben. Aber die Primitivität liegt im Verkennen der Textsorte, wenn man dem originären Schöpfungstext irrtümlich – antifundamentalistisch oder fundamentalistisch – das literarische Genus historischer Berichterstattung bzw. der Reportage eines Nachrichtenmediums untergeschoben hat. ›Wörtlich‹ oder besser ›wortgetreues‹ Auslegen heißt gerade, um des zu eruierenden Inhalts willen die *poetische* Gestalt der volkstümlich formulierten Textsorten unter Bezugnahme auf den handwerklich-artifiziellen Hintergrund damaliger Kultur ernst zu nehmen. Es ist somit ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man das ursprünglich dichterische Wort von der Schöpfung als göttliches Handwerk für einen im Kern verwendbaren philosophisch-spekulativen Grundbegriff ergologisch bzw. technomorph missdeutet.

c) Schöpfung als Streit und Kampf

Im Kontrast zur Entstehung der bewohnbaren Welt auf friedliche Weise durch natürlich-familiäres (a) oder handwerkliches Hervorbringen (b) stehen Welterfahrungen eines chaotischen Kampfes von Urgewalten, die in mörderischen Götterkämpfen (Theogonien) ausgetragen werden und zum Erringen des bewohnbaren Kosmos führen. Dabei ist alles Geschaffene seit seiner Entstehung ständig vom Rückfall ins anfängliche Chaos bedroht. Der Kampf der Heroen und Götter mit schlangen- und drachengestaltigen Monstern oder den Dämonen der Finsternis (vgl. Ijob 38,12 f.) soll dieser Gefahr immer wieder Herr werden, sodass das Anfängliche der Schöpfung gar nicht abgeschlossen, sondern immer im Werden ist.

Dieser Version des Chaoskampfes begegnet man nach *Othmar Keel* seit dem dritten Jahrtausend v. Chr. in Vorderasien. Erst um 700 ist sie Thema der Theogonie des *Hesiod*, welche die Welt aus dem gewalttätigen Streit der Götter entstehen lässt. Sie ist aber noch aus einem anderen Grund für uns bemerkenswert: »In der griechischen Philosophie ist der wohl berühmteste Reflex auf die altorientalischen Cha-

412 Vgl. oben Ps 138; Pss 33,15; 94,9; Jes 44,24.
413 Vgl. Ps 104,2; Spr 8,27.

oskampfvorstellungen bei *Heraklit* (Fragm. 53) zu finden.«[414] Das Fragment lautet in der Übersetzung *Heideggers*: »Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen lässt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie lässt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie.« Der Streit lässt überhaupt erst erscheinen, Seiendes ins Sein treten; er setzt Götter und Menschen in verschiedenen Rängen ›aus-ein-ander‹; er lässt die Welt und in ihr das Ständige erst werden, ein überwältigendes Sichereignen des Seins: »An-wesen, worin das Anwesende als Seiendes west«. Seiendes kommt in die Unverborgenheit seines Anwesens, indem »das Walten sich als eine Welt erkämpft«.[415]

In der Auslegung *Heideggers* sind Auseinandersetzung, Streit und Kampf bei *Heraklit* nicht von vornherein identisch mit (menschlichem) Krieg, Trennung oder Zerstörung, sondern bringen zusammen, versammeln Zusammengehöriges, verfügen das wesenhaft gegensätzlich Auseinanderstrebende zwischen Tag und Nacht, im Auf- und Untergang von Welt. Welt kann ja nie unabhängig und außerhalb unseres Vollzugs als Gegenstand vor uns gebracht werden. Sie ist nie als Vorhandenes vorstellbar, denn ursprünglich gedacht ist sie kein Gegenstand, der (in uns *intellektuell*) *angeschaut* werden kann. Weltanschauung ist so verstanden etwas Abseitiges. Wir verstehen uns auf Welt nur im leibhaftigen Vollzug des jeweiligen Weltaufenthaltes als Mensch und Mitmensch von Tag zu Tag. Auf diese Dimension des Kampfes, und zwar um das Sein gegen den Schein als höchste Möglichkeit menschlichen Seins bei den Griechen, hat *Heidegger* aufmerksam gemacht.[416] Sie findet ihre dichterische Prägung in der Tragödiendichtung des *Sophokles*: *Oedipus* ist jene Gestalt griechischen Daseins, »in der sich dessen Grundleidenschaft ins Weiteste und Wildeste vorwagt, die Leidenschaft der Seinsenthüllung, d.h. des Kampfes um das Sein selbst«. Sein Weg ist »ein einziger Kampf zwischen dem Schein (Verborgenheit und Verstelltheit) und der Unverborgenheit (dem Sein)«.[417] Der Schein ist hier nichts ›Subjektives‹, bloß Innerseelisches, sondern Nichtverstehen im Angang von Verborgenheit und von Irrtum aus Verstelltheit.

Wenden wir uns in diesem Rahmen nun der biblischen Schöpfungsgeschichte in Gen 1,1–2,3 zu. Was hier überrascht, ist, dass die Weltentstehung als eine überwäl-

---

414 O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 124, vgl. 215 ff.

415 M. Heidegger, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 66 f., 113.

416 A. Kern, *»Der Ursprung des Kunstwerkes«* [Heidegger]. *Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit*: Der »Urstreit« zwischen Lichtung und Verbergung ist für den Menschen faktisch ein Streit zwischen der Welt und der Erde, worin sein Wohnen gründet.

417 M. Heidegger, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 114; zum archaischen Wahrheitsverständnis vgl. Verf., UEpS, Bd. 1: *Über die Wahrheit in der Psychoanalyse Freuds*, 307–325.

tigende Weise des Waltens einer ›Aus-ein-ander-Setzung‹ erzählt wird. Sehen wir uns die Verse 1–3 an:

> [1]Als Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde [= die ganze Welt].
> Aber die Erde war noch Tohuwabohu,
> [2]und Finsternis war über dem Urmeer,
> und Gottes Atem/Windhauch war in Bewegung über den Wassern.
> [3]Da sprach Gott: Es werde Licht!
> Und es wurde Licht.[418]

Auf die Überschrift (Vers 1,1) folgt ein dreigliedriger Satz (Vers 1,2), darauf der Schöpfungsbefehl (Gott sprach, es werde) und die Ausführungsformel (es ward). Darauf folgt dann die Beurteilung, »Billigungsformel« genannt (Gott sah, dass es gut war).

Welt ist als geschaffener Anfang. Der Anfang (als das eröffnete Ganze im Sinne des alles durchwaltenden und verwandelnden Ursprungs und weitertragenden Grundes) umfasst als Urzeit auch die Endzeit, ist nicht Beginn der Zeitabfolge, nicht ihr erster Moment, auch nicht *in* der Zeit (etwas Innerweltliches) und überhaupt nicht nach Analogie der Ursächlichkeit zwischen Seienden vorzustellen. Der geschaffene Anfang ist kein Anfang, der irgendwann einmal als guter war und dann durch den Neid des Teufels und die Erbsünde verloren ging, sondern er besteht »von Anfang an« in der Zuwendung des Schöpfers der Welt, der hinfort für »alle Tage der Erde« (Gen 8,21) das ›gute‹ Leben und die Zeit zu sein gibt (lebensweltlich »mit Saat und Ernte, Glut und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht«). Der Schöpfer gibt sich in das Schaffen so hinein, dass er gewissermaßen eine Lebensgeschichte hat, d. h., dass er einräumt, dass ihm die Schöpfung zum Schicksalsraum seiner Selbstzuwendung und -offenbarung wird. Nicht darauf liegt das Gewicht, dass etwas nun da ist, was vorher nicht da war, sondern dass ein unzerstörbarer Lebenszusammenhang mit Gott sich wölbt, der völlig neu ist, also so noch niemals da war.

Der Vers 1 verwendet nicht das für ›Erschaffen, Hervorbringen‹ sehr gebräuchliche *kānāh*,[419] sondern das ausschließlich dem Gott Israels vorbehaltene und ihm eigentümliche Schaffen: *bārāh'*, das in biblischen Texten 53-mal vorkommen soll.[420]

418 K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, 30.
419 Gen 14,19.22; Dt 32,6; Pss 78,54; 138,13; Spr 8,22.
420 Vgl. Gen 1,1; 2,4a; dreimal in Gen 5,1 f.; Jes 40,26; Jes 45,12.18 u. ö.

Als Grundbedeutung wird das Hervorbringen von etwas Neuem, Wunderbarem, das (so) zuvor noch nicht war und Staunen erweckt, angegeben. Fraglich ist im Gegensatz zur üblichen Meinung, ob nicht die nur vermutete Bedeutung der Grundwurzel ›schneiden, teilen (eines Ganzen)‹ bei der theologischen Verwendung durchklingt. Geschieden werden ja Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wasser oben und unten, trockene Erde und Meer (Verse 1,4.7.[9]). Schöpfung als ein Hervor-, Zusammen- und Zustandebringen durch Auseinanderlegen von Gegensätzlichem scheint die Bedeutung von Schneiden, Teilen, Aufspalten, Scheiden eher vorauszusetzen. Damit ist weiter fraglich, ob der im Verbum *bārāh'* zur Sprache kommende, gewiss an sich und in sich *unvergleichliche* Schöpfungsvorgang, der Vergleichbares ja erst hervorbringt, »*jeder* Analogie entzogen« erscheint, nur weil er der Unanschaulichkeit des göttlichen Wirkens entspricht und für vergleichbares menschliches Wirken nicht verwendet wird.[421]

Was Israel (ähnlich wie seine altorientalische Umwelt) bewegt hat, war nicht, *dass* Gott die Welt aus Nichts erschaffen hat, sondern *was*, *wie*, *warum* und *wozu* etwas geschaffen wurde und immer noch wird. Für die *creatio ex nihilo* können Stellen wie 2 Makk 7,28 oder Weish 11,17 nur bedingt als Vorstufen herangezogen werden. Beispielsweise formuliert 2 Makk 7,28 nur negativ, dass Himmel und Erde von Gott »nicht aus Seiendem geschaffen« wurden (ὅτι οὐκ ἐξ ὄντον ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς), d. h. einfach: aus ›geschaffenen Dingen‹, aus innerweltlichen Seienden, die im Schöpfungsgeschehen erst hervortreten. Die Vulgata macht daraus: »denn aus dem Nichts erschuf sie Gott« (*quia ex nihilo fecit illa Deus*). Man kann in der Lehre einer Schöpfung aus dem Nichts eine folgerichtige Radikalisierung des biblischen Monotheismus erblicken, welche erst später die Freiheit, Majestät und Weltunabhängigkeit des Schöpfers (oft verzerrt?) hervorgekehrt hat.[422] In Israel (und seiner Umwelt) hingegen war man viel mehr von den großen aktuellen Gegensätzen der Lebenswelt, Chaos/Kosmos und Tod/Leben, betroffen.

Die zu den Schöpfungserzählungen führenden ›ätiologischen‹ Fragen richten sich auf das Anfängliche dessen, was angefangen hat zu sein: Wie kommt es unter diesen ›tragischen‹ Lebensbedingungen zur Schöpfung der Welt (Himmel und bewohnbarer Erde) als Anfang? Was geht dem wohlgeordneten Kosmos, dem alltäglichen Zeitrhythmus, dem fruchtbaren Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen voraus? Das klassische Beispiel für dieses Noch-nicht des Kosmos, diese gähnende

421 Vgl. W. H. Schmidt, Art. *br' schaffen*.
422 Vgl. H. Hoping, *Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus*.

Leere und Möglichkeitsfülle der Vorzeit vor der Schöpfung und im Kontrast zu ihr, sind die Chaos-Bilder in Gen 1,2. Da sind vier »›Elemente‹ vorgegeben, die der Schöpfergott nicht erschafft, sondern die er erschaffend bearbeitet: [1] die Tohuwabohu-Erde (d.h. die lebensfeindliche Welt; vgl. Ps 107,40; Ijob 6,18), [2] die Finsternis als bedrohliche Unheilsmächtigkeit (vgl. Ijob 3,5; 10,21 f.), [3] das Urmeer (vgl. Ps 69,3.16; Jona 2,6) und [4] ›die Wasser‹ (als zwei chaotische Gestalten von Süßwasser und Salzwasser […])«.[423] Wobei der über dem Antlitz der Wasser bereits schwingende, ja vielleicht brütende mütterlich-schöpferische Atem (Windhauch) Gottes selbst etwas Chaotisches besitzt und so eine seiner Unfassbarkeit nach angemessene Bedeutung haben mag.[424]

Diese vorgegebene ›Vorwelt‹ wird nun in den ersten drei Schöpfungstagen durch Aufgliederung (Scheidung) zur erschaffenen Welt: Die chaotische Finsternis wird durch ihre Gegensatzfügung zum Licht als chaotische beendet und lichtvoll begrenzt. Ähnlich wird durch Entfaltung eines Gegensatzgefüges das Chaoswasser in Wasser über und unterhalb des nun erst aufgewölbten Himmels geschieden. Am dritten Tag wird das noch chaotische Wasserelement unter dem Himmel zum ›guten‹ Meer, das sich an der jetzt erst trocken gewordenen Erde, dem Lebensraum, der die Pflanzen gedeihen lässt, staut.

Das Chaos ist mit der Schöpfung von Licht, Himmelsfirmament und mit Lebewesen erfüllter Erde zwar umgewandelt, aber die ehemals chaotischen Chaoselemente sind keineswegs beseitigt. Die Befreiung unserer Lebenswelt von der Bedrohung wird biblisch gesehen erst apokalyptisch als ihre Vollendung in Aussicht gestellt. Die Beschreibung in Gen 1 blickt (ohne das ausdrücklich zu machen) in die Ab- und Ungründe unserer eigenen Lebenswelt und bestätigt, dass das Uranfängliche der Schöpfung nicht vergangen, sondern immer *ist*; es betrifft uns Tag für Tag. Sie kennt das ›Verfallen‹, den Rückfall in das Chaos, den alltäglichen Streit und Kampf ums Überleben, Zerstörung und Verwüstung durch Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überflutungen oder den Ausbruch von mörderischen Kriegen. All dies entfesselt die an sich gute, aber bedrohliche ontologische Möglichkeitsfülle endlicher Kreativität. Die Schöpfungsgeschichte führt uns an den Anfang, Ursprung und Grund unseres gegenwärtigen Lebens und seiner Notwendigkeiten. Sie erklärt nicht theoretisch, wie es zu dieser Welt gekommen ist, sondern sucht lebenspraktisch zu erhellen, wie es eigentlich um sie steht und wie wir uns demgemäß zu ihr verhalten sollen.[425]

---

423 K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott.* Zur Bedeutung der Chaos-Bilder in Gen 1,2, vgl. 29–40, hier 30.

424 Vgl. a. a. O., 31.

425 Vgl. dazu a. a. O., 40 f.

Wegweisend ist für unsere Lebenspraxis in der Teilnahme am Schöpfungsvorgang, dass Gott das Chaos nicht wie ein Demiurg ›bewältigt‹, der Ordnung herstellt, d. h. das Ungeordnete, Gesetz- und Formlose mit Gewaltanstrengung niederzwingt und dessen Gegengewalt im Kampf überwältigt, niederhält und zu vernichten sucht. Der Sieg durch Niederwerfung endete mit einer Niederlage, die letztlich die seine wäre. Petrifizierte Ordnungen gefährden das Schöpferische, das immer erneut *anordnende* Geschehen in der Welt, durch Erstickung. Ganz anders lässt der biblische Gott das Urchaos in Gegensatzgefüge ›aus-ein-ander-gehen‹ (eines aus dem anderen hervorgehen), indem er spricht, es mühelos geschehen lässt und nun sieht, dass es so, wie es jeweils geworden ist, gut ist.[426]

Die alttestamentliche Schöpfungstheologie entspringt weithin dem Bemühen, inmitten von Lebensangst und -not, von Chaos und Tod die sich entbergende und bergende Urordnung des guten Kosmos und der guten Lebenswelt nicht nur in ihrer gründenden Kraft zu entdecken, sondern in Gebet, Gesang und kultischer Feier sich wiederholt auf diesen gottgestifteten Anfang zu berufen, sich neu zu orientieren und um Bewahrung vor dem Rückfall in Chaos und Tod zu bitten. Dadurch wird der literarische Ort der Schöpfungsaussagen in Klage und Bittgebet verständlich. Auch wird, wie in den Streitreden des Buches *Ijob* (4. Jh. v. Chr.), angesichts des Leids dieses unverschuldet Chaotisierten die Schöpfung weisheitlich neu überdacht: Gott selbst ist es, der sich zur Gänze auf den Prozess von Chaos und Strukturierung seiner Schöpfung einlässt.[427] Jahwe überwindet im Kampf Ungeheuer, die mythisch für das Chaos stehen: Leviatan, Rahab (die ›Drängende‹ oder ›Ungestüme‹), Tan-

426 Kosmos kann nicht ohne Chaos sein. Zu korrigieren wäre von hier aus die Verfälschung der Schöpfungstheologie durch eine Ordnungsmetaphysik, die den großen Gedanken der *Ordnung* als lebendig-kreatives Geschehen des Ordnens (als Auseinander- und Ineinandergehen der Mannigfaltigkeit des Verschiedenen, ja Heterogenen, in Zusammengehörigkeit; vgl. dazu den Art. *Ordnung* von Red./H. Meinhardt/W. Hübner/U. Dierse im HWP) in ein totalitäres, die Teile subordinierendes, hierarchisches und repressives Einheitsdenken umbiegt, und dass von diesem Vorverständnis her Schöpfung als Herstellung von Ordnungen konzipiert wird. Dieser Ordnungsgedanke schließt, von menschlichen Machtverhältnissen inspiriert, Werden und Chaos aus, weil die als irrational denunzierte Unordnung widersprüchlich ist und daher nicht sein kann. *Nietzsche*, der auf seine Weise (post-)moderne kosmologische und physikalische Chaostheorien vorweggenommen hat, dreht diesen ›meta-physisch‹-theologischen, moralisch-gesetzlichen oder technisch-demiurgischen Ordnungsgedanken um: Ordnung ist »eine Ausnahme […]. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit« (Nietzsche, KGW, V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 109, 146). Im Gegensatz zur begrifflich-abstrakten Seins- und Wesensordnung, die menschlichen Ursprungs ist, setzt er bei der Vorstellung einer ständig werdenden Mannigfaltigkeit an, einer Unzähligkeit von Kraftäußerungen, die Einheit und Form als etwas wesenhaft Ursprüngliches ausschließt.

427 Vgl. K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, 45–48.

nin (ein drachenartiges ›Monster‹). Man erinnert ihn an diese großartigen Schöpfungstaten, damit er sich den Sieg (und seine Weise des Siegens!) über das Chaos nicht entreißen lässt.[428]

Die beklagte Verborgenheit Gottes und das Sichsehnen nach seiner bleibenden Zuwendung kann auch in ein weit ausuferndes Lob der Schöpfung münden, in dem die Motive der Überwindung des Chaos durchscheinen (so im Ps 104). Im Loblied kann auch der Ort sein, wo Gottes königliche Übermacht über das Chaos (sein fest gegründeter Thron und Erdkreis gegenüber den gewaltigen Brechern des Meeres) gepriesen wird (Ps 93).

Gen 1 enthüllt, was ist und sein soll, dagegen Gen 6–9, was nicht sein soll: Auf die schöpfungstheologische Bedeutung dieser Sintflut-Erzählung der biblischen Urgeschichte, die erst neuerdings wahrgenommen wurde, sei noch verwiesen: »Absicht der Erzählung ist es, die Angst zu bewältigen, daß es jemals eine kosmische Katastrophe als ein vom Schöpfergott geschicktes Strafgericht geben werde. Um diese Hoffnungsbotschaft zu vermitteln, wird erzählt, daß es einmal ›am Anfang‹, in der mythischen Zeit, eine solche Flut gab und daß der Schöpfergott dabei selbst ›gelernt‹ habe, was ›Schöpfer-sein‹ heißt: Er sagt zu, daß er seine Schöpfung nie gewaltsam vernichten werde, auch nicht wegen der Bosheit der Menschen, wie groß diese immer sein möge und wie berechtigt darüber sein Zorn entbrennen werde (vgl. Gen 8,21 f), und er bekräftigt seine Selbstbindung durch den ›ewigen‹ Bund mit der ganzen Schöpfung, den er im Zeichen des Regenbogens in den Wolken gibt (vgl. Gen 8,21 f).«[429] Damit kommt, was hier Schöpfung theologisch meint, zur Sprache: die Beziehungs*stiftung* und Zuwendung des Schöpfergottes in Liebe und unwiderruflicher Treue zur Erde und zum Menschen – Schöpfung ist in Gen 1 und der Sintflut-Geschichte das Ergebnis einer schrittweisen ›Aus-ein-ander-Setzung‹ des Guten.

d) Schöpfung als Wort

Gemeint ist mit Wortschöpfung, dass Gott durch das Wort schafft und dass sein Schaffen und dem entsprechend das Erschaffene Wort-Charakter hat. Der Ausgang zum Verständnis von Wortschöpfung muss vom ereignishaften Anwesen des uns widerfahrenden Seienden genommen werden, das uns in seinen Bedeutsamkeiten und Verweisungszusammenhängen in ›Anspruch‹ nimmt. Was immer *ist* (›west‹), besitzt eine eigentümliche Worthaftigkeit durch die Bedeutsamkeiten, wie

428 Vgl. O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 131.
429 E. Zenger, Art. *Schöpfung*, Sp. 218; vgl. K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, 161–167.

sie sich uns aus unserer Mit- und Umwelt zusprechen. Ohne Verlautbarung ›sagt‹ es uns etwas, selbst dort noch, wo wir es für nichtssagend und bedeutungslos halten. Seiendes, das sich ereignet, hat seine ›Sprache‹; und aus dieser Verwurzelung im Ereignishaften scheint es nicht nur in der Form des Gesprochenseins, sondern auch jener des Ausgesprochenwerdens zu bestehen, d. h., es erscheint als solches, das *hervorgerufen* wird: nämlich *her* in die Anwesenheit und *vor* in Erscheinung. Das solcherart im *Her-vor-Rufen* Gerufene bildet ein Angeredetes, das, insoweit es seine Herkunft mitenthüllt, als geschöpfliche *Antwort* verstanden werden kann.

Durch die Wortschöpfung tritt die personale Zuwendung des Schöpfers im Schaffen noch deutlicher hervor als in der Schöpfung durch das Werken *seiner* Hände – die ›Werkschöpfung‹.[430] Die Erschaffung durch das Wort tritt, statistisch gesehen, im biblischen Text im Vergleich zur Schöpfung als Handwerk eher selten hervor. Ihr kommt aber durch die redaktionelle Position von Gen 1 am Beginn des Ersten Testamentes eine vorrangige Bedeutung zu,[431] und zwar besonders durch die sog. Billigungsformel: »Gott sprach […], sah, dass es gut ist«. Die Erschaffung der Welt und des Menschen hat von Anfang an im Gutsein des Schöpfers ihren Ursprung und unzerstörbaren Grund. Es gibt daher das Gute (hebr. ṭōb), das in vielen Geschaffenen einfach da ist und erfahren werden kann.

Ein Äquivalent zum Guten wird in der hebr. Wurzel *brk* ›segnen, mit heilvoller Kraft begaben‹ angesprochen. Man assoziiert mit Segnen gesprochene Worte und rituelle Gebärden, die irgendwie wirken und in die Dinge hineinkommen, doch altorientalisch ist der Segen (hebr. berākāh) *in den Dingen* und sind diese sehr konkrete Gegebenheiten. So sagt Jes 65,8: »Wie man sagt, wenn Saft in der Traube sich findet: verdirb sie nicht, es ist ein Segen darin!« Sinngemäß ist das *erschaffende Gotteswort*, indem es etwas gutheißt, das seinem Sagen (*bene-dicere*) entsprungen ist, ein segenbringendes Wortereignis: gute Gabe, Geschenk. *Keel* und *Schroer* haben auf diese biblisch überaus enge Verbindung von Segen und Segnen »mit der Schöpfung und dem sich in ihr und ihren guten Gaben offenbarenden Gott« hingewiesen, die der Schöpfungstheologie des 20. Jahrhunderts entgangen war.[432] Der *Ursegen* Gottes für Menschen, Luft- und Wassertiere sowie für den Sabbat und den Fruchtbarkeitsauftrag für die Lebewesen im Schöpfungsbericht (Gen 1,22.28; 2,3) ist ständig zu erneuern. Es klingt übertrieben, ist aber biblisch gut belegbar: »Der Erhaltung

430 Zur gewöhnlich unter den Weisen der Schöpfung einseitig herausgehobenen Entgegensetzung von Tatbericht und Wortbericht, Werkschöpfung und Wortschöpfung vgl. C. Westermann, *Genesis 1–11*, 16–19.

431 Vgl. die Zusammenstellung durch W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*.

432 O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 92–99, hier 97.

und Förderung des Segens dienen letztlich alle Verheißungen und Bundesschlüsse, Reinheitsgebote, Recht und Gesetz, weisheitliche Mahnungen, aber auch prophetische Interventionen, der gesamte Kultbetrieb und das Königtum.«[433] Angesichts der ökologischen Bedrohung der Schöpfung könnten wir uns heute in der wesenhaft von *Gott gesegneten* und *segenbringenden* Welt (Himmel und Erde) gemeinsam an ihrer Regeneration beteiligen.[434]

Wortschöpfung (als »*Zauber*, *Befehl und Machtwort*« verstanden) ist gleichfalls in der altorientalischen Umwelt Israels verankert: »Das göttliche Wort als kosmische Potenz, die erschafft und vernichtet, kennen auch mesopotamische und ägyptische Zeugnisse verschiedener Epochen.«[435] Hervorgehoben wird gewöhnlich, dass im Ersten Testament durch die Wortschöpfung die *Souveränität* des Schöpfergottes, seine Überlegenheit und Unabhängigkeit *gegenüber* dem Geschaffenen sowie seine gegenüber allen Mächten der Welt unvergleichliche Übermacht gesteigert hervortritt, und zwar im Vergleich mit dem handwerklichen Tun oder der kämpferischen Auseinandersetzung.[436] Dieser Übermacht ist aber nicht die Fehlauslegung der Allmacht Gottes im Sinne des spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus unterzuschieben, die Gottes Macht für eine *allein* wirksame, *allein* bestimmende und *absolut* unwiderstehliche hält. Gewiss gehorchen die Werke der als Befehl ausgelegten Rede Gottes wie eine disziplinierte Armee: »Auf Befehl Jahwes sind die Himmel erstanden, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer« (Ps 33,6). Und gewiss gibt es Texte, die in ihrer Bildsprache das Furchterregende und Unwiderstehliche des göttlichen Wortes als eines Befehlswortes zu charakterisieren scheinen.[437] Aber welche Sorte von Erdenbewohnern ist es, die sich fürchten und beben, weil »er sprach, und es geschah, er befahl und es stand da« (Ps 33,9)? Im selben Psalm ist von Jahwes Wahrhaftigkeit und zuverlässigem Walten die Rede (Vers 4). Er ist »ein Liebhaber von Gerechtigkeit und Recht«, dessen »Freundlichkeit« die Erde erfüllt (Vers 5), der also auch dem Menschen die Freundschaft anbietet und ihn als Gottesfreund (an-)ruft. Im Neuen Testament wird diese Linie weiter ausgezogen, wenn Gott diesen Inbegriff seiner Menschlichkeit (Tit 3,4: Philanthropie, in der Vulgata: *humanitas*) im Sichereignen des fleischgewordenen Wortes als das, worumwillen die Welt erschaffen wurde, erscheinen lässt.

433 A. a. O., 94.
434 A. a. O., 99.
435 A. a. O., 134, Anm. 39.
436 Vgl. beispielsweise a. a. O., 134;
437 Vgl. Ps 33,8 f.; Ijob 38,11 f.; Sir 39,17.

Was mit Wortschöpfung hervorgehoben werden will, ist *in erster Linie* nicht Gottes souveräne Übermacht, sein außer an ihn an nichts gebundener Machtwille, der selbst dort, wo absolut nichts ist, noch befehlende Herrschaftsgewalt genießt. Nicht die totale Abhängigkeit des ihm unterworfenen Geschöpfes preist Gott, sondern vielmehr die weltweite Größe der Geschöpfe enthüllt den personalen Charakter des ›Frei-gebens‹, d.h. seine Liebe.[438] Das hebräisch verstandene Wort (dābār) kann u.a. wohl schon im Singular *Sein*, das uns etwas sagt, und *Er-eignis*, das seine Sprache hat, bedeuten. Wortschöpfung besagt *primär* weder ein Befehlen, eine geistige und willentliche Machtäußerung, noch die Veranlassung eines Machens (*demiurgeîn*) oder ein Anfertigen nach dem literarischen Vorbild eines ›Textes‹ (das ›Buch‹ der Natur und der Geschichte), sondern Wort, das Abwesendes zusammenruft, versammelt, das, indem es sich ausspricht und zum Anwesen aufruft, den offenen Zeit-Raum, zu sein und zu antworten, stiftet (›wie ein Zelt ausspannt‹) und schenkt. Gott spricht sich selbst mit aus, indem er schafft; er gewährt selbst seine persönliche Anwesenheit in und bei seiner Schöpfung, und daher hat Schöpfung Wortcharakter, ist *Sein im Wort*, antwortende Wirklichkeit.[439]

Verwiesen sei noch auf die eigentümliche Worthaftigkeit des von Gott Geschaffenen. Es ist das uns in seiner Bedeutsamkeit lautlos Ansprechende und sich uns Zusprechende, wodurch wir überhaupt erst etwas zu sagen haben. Das Geschöpf enthüllt durch sein Sagen das ›Geschaffen-sein‹ im Wort Gottes, indem es darauf antwortet, oder wie *Johann Georg Hamanns* Kurzformel einer christlichen Schöpfungslehre lautet, es ist »Rede an die Kreatur durch die Kreatur«, d.h. nach *Oswald Bayers* Kommentar: zuvorkommende Mitteilung Gottes durch seine Anrede, die sich erniedrigende Selbstmitteilung ist und das Geschöpf zum Schöpfungsmittler erwählt.[440] Gemeint ist, was der Psalm 19 paradigmatisch zur Sprache bringt:

[2]Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes,
vom Werk seiner Hände kündet das Firmament.
[3]Ein Tag sagt es dem anderen,
eine Nacht übergibt der anderen die Kunde,
[4]ohne Worte und ohne Reden,

438 Siehe dazu auch unten 5.4.4 und 5.4.5 b).

439 Der Gedanke der Schöpfung als eines personal-dialogischen Geschehens – als Ruf ins Dasein und zurück zum Schöpfer – wurde im neueren personal-dialogischen Denken besonders hervorgehoben. Als Beispiel wäre hier anzuführen: Verf., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, bes. 4. Kapitel.

440 Vgl. O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zur Hermeneutik der Schöpfung*, 15 ff.

nicht hörbar ist ihre Stimme.
[5]Doch was sie sagen, geht in die ganze Erde hinaus,
und bis zu den Enden des Erdenrundes.

Himmel und Sonne, Tag und Nacht (Verse 6–7) rühmen Gottes Herrlichkeit. Psalmodierendes Preisen, rühmender Gesang und lobendes Erzählen heißt etwas oder jemanden in dem, was es/er ist und tut, erscheinen, hervortreten lassen. Das geschieht weltweit durch die lautlose Sprache der Geschöpfe (Vers 4), »seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander« (*Hölderlin*). Ihr Zu- und Anspruch lässt sich horchend-hörend vernehmen und weckt die entsprechende Antwort. Im Psalm 148 wird das »Volk seiner Nähe« zur Preisung aufgerufen: Himmel und Erde, Erscheinungen der Natur und Naturwesen preisen Jahwes Namen, »denn er gebot und sie waren geschaffen« (Vers 5). Sie preisen den Namen Gottes (Verse 5.13), seinen lautlos in das Dasein ›her-vor-rufenden‹ Ruf, weil dieser *anrufbare* Selbstoffenbarkeit des Anwesens Gottes als ihres Schöpfers ist. »Gott redet weltlich, *durch* die Kreatur, aber doch so, daß diese Rede sich als Rede *an* die Kreatur zu verstehen gibt. Darin wird die angeredete Kreatur von dem unterschieden, der sie durch die Kreatur anredet.«[441]

e) Schöpfung als Stiftung eines Ortes menschlichen Daseins und als Aufgabe

Auf eine neue Wendung im Weltentstehungsverständnis, die eine interpretatorische Leistung der ersten Bibelübersetzung überhaupt, der *Septuaginta* (3./2. Jh. v. Chr.), darstellt, sei noch verwiesen. Bei dieser griechischen Übersetzung der zahlreichen hebräischen Wörter für Gottes Schöpfertum findet häufig das Machen (ποιεῖν), aber bevorzugt das schon erwähnte κτίζειν Verwendung. *Ktízein* besagt zunächst das Stiften von Festen und Spielen, von Hainen, Tempeln, Bädern und Gräbern, das Gründen eines Raumes zum Siedeln, die Freigabe eines Raumes, eines Ortes, damit Menschen anwesen und wohnen können und so sie selbst *sein* dürfen. Nie gebraucht wird für Gott das naheliegende Bilden und Gestalten (δεμιουργεῖν). Dies meint zunächst, dass jemand aus einem Stoff etwas für die Allgemeinheit erarbeitet und anfertigt, dann auch platonistisch das Gestalten der gemachten Dinge nach dem Vorbild der Ideen.[442]

441 A. a. O., 16.
442 Das TWNT (von 1938!) verfärbt Schöpfung im Art. κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, von W. Foerster (allerdings nur nebenbei: 1010, 1025) zeitgenössisch, wenn es in ihr die »absolute Machthandlung« als Sache des Herrschers und in erster Linie ein Befehlswort, einen geistig-willentlichen Vorgang im Gegensatz zum handwerklich-technischen erblickt.

Gottes Schöpfung als *ktízein* ist die Freigabe eines Zeitspielraumes, in dem Menschen unter dem Himmel auf der Erde miteinander wohnen können, sodass im Bund (b^{e}rīt) Gott beim Menschen wohnt und der Mensch in Gottes eigenen Anwesenheitsbereich entrückt ist, in die Sphäre Gottes, wo ihm zuverlässig Heimat, Siedlungsrecht gegeben wird, also *Wohn-Raum* und *Zeit* in Gott selbst gewährt wird, und zwar in Huld und Wohlwollen (*ḥǽsæd*), sodass er im Verhältnis zu Gott bestehen kann und Grund zum Sein hat (ṣ^{e}dāqā). In Gott ist ihm die Tragfähigkeit und Zuverlässigkeit gegeben, der Mensch hat also den Boden, dem man trauen kann (’^{æ}mūnā*)*. Damit wird ihm der Siedlungsraum seines Anwesens freigegeben, sodass er befriedetes Leben in Fülle (šālōm) hat. Ausgehend vom Bund *(b^{e}rīt*) entfalten diese *Ganzheitsworte* (ḥǽsæd, ṣ^{e}dāqā, ’^{æ}mūnā, šālōm usw.) den eigentlichen Gehalt des Schöpfungsverständnisses im Sinne des personalen Bezugsraumes des Schöpfungsgeschehens. Der eigentliche Ort des Aufgangs der Schöpfungserfahrung ist auch daher wiederum nicht die apersonale Werkserfahrung – sosehr von Werken Gottes (*poiémata*, *opera*) im *Buch der Weisheit* und im *Römerbrief* die Rede ist –, sondern der Urbezug von Du und Du in seiner Weltweite.

Zur Schöpfung gehört auch die den Kreaturen *gegebene* Auf*gabe*, die Beauftragung zur Fruchtbarkeit und Herrschaft, die im Text der Priesterschrift (Gen 1,26–28) mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen verbunden ist:

> ^{26}Gott sprach:
> Machen wir den Menschen in unserem Bild nach unserem Gleichnis!
> Sie sollen schalten über das Fischvolk des Meeres, den Vogel des Himmels,
> das Getier, die Erde all, und alles Geregе, das auf Erden sich regt.
> ^{27}Gott schuf den Menschen in seinem Bilde,
> im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich, weiblich schuf er sie.
> ^{28}Gott segnete sie und sprach:
> Seid fruchtbar und vermehret euch und füllt die Erde
> und macht sie urbar (*kibb^{e}šuha*).
> Regiert (*uredu*) über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels
> und alles Getier, das sich auf der Erde regt![443]

Auch *Keel* und *Schroer* übersetzen die verwendeten Begriffe *kibbeš* mit »den Fuß setzen auf« und *radah* mit »treten, niedertreten, beherrschen«, was somit nicht

443 Übersetzung der Verse 26–27 nach M. Buber, *Die Schrift*, des Vers 28 nach O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 181.

zu beschönigende *Herrschaft* bezeichnet, welche »gegebenenfalls die Anwendung von Gewalt [ein ›Be-wältigen‹] einschließt«, also nicht zum bloßen Sorge- und Verantwortungtragen ausgedünnt werden darf. Wenn beispielsweise ein Held mit der Krummaxt ausholt und dabei seinen Fuß auf ein liegendes Kalb setzt, das er gegen einen angreifenden Löwen verteidigt, muss »Unter dem Fuß halten« bzw. »Auftreten […] nicht unbedingt brutale, schon gar nicht willkürliche Unterwerfung bedeuten, sondern kann auch den Schutz des Schwächeren vor dem Stärkeren implizieren«.[444] Aber im Kontext damaliger Kulturen waren Menschen »gegenüber der Tierwelt in der Minderheit, die Tierwelt stellt u. a. eine echte Bedrohung dar«. Das Kulturland kann verfallen und wieder von der Wildnis zurückerobert werden, der Kampf zwischen Kosmos und Chaos kann wiederaufleben, wenn fruchtbar gemachtes Land in den Wassermassen verkommt. Unterwerfung der Erde und Herrschaft über die Tiere bedeuteten eine Lebensnotwendigkeit, den »Lebensraum für Menschen überhaupt einmal zu schaffen und zu gestalten. Das Land soll urbar gemacht und dabei der Lebensraum der (wilden) Tiere – notwendigerweise – reguliert werden. Weder impliziert das ein rücksichtsloses Zertrampeln der Erde noch ein uneingeschränktes Recht zu töten.«[445]

Ins Gewicht fällt hier, dass der Mensch zunächst als *Mitgeschöpf* unter anderen Geschöpfen und niemals als Herr über die für *unter*menschlich gehaltenen Lebewesen oder als Eigentümer der ganzen Natur erscheint. Landtiere und Menschen werden beide am selben – dem sechsten – Tag der Schöpfung geschaffen. Überhaupt erscheinen Mensch und Tier in vielen biblischen Texten eng miteinander verwandt. Wenn in Gen 2,18–20 der Erdling vergeblich versucht, sich die Tiere als ebenbürtige Gefährten beizugesellen, um seiner Einsamkeit zu entkommen, wird diese enge Verwandtschaft sowie Schicksalsgemeinschaft der sterblichen Wesen vorausgesetzt.[446] Der Herrschaftsauftrag erstreckt sich nur auf die Wassertiere, Vögel und wilden Tiere, aber nicht auf das domestizierte Großvieh, die Herdentiere (bhemah). Die *vegetarische* Ernährung der Menschen und aller Tiere wird in Gen 1,29 reguliert, erst nachsintflutlich wird den Menschen Fleisch als Nahrung gegeben (Gen 9,3), woraus faktisch der Schrecken aller lebendigen Kreatur vor dem Menschen folgt (Gen 9,2). Dennoch erhalten die von der Flut betroffenen Tiere und erstmals auch die Landtiere einen neuen Fruchtbarkeitsauftrag. Gottes Fruchtbar-

444 O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 181.
445 Ebd., 181.
446 Vgl. a. a. O., zur »Begegnung von Mensch und Tier«: 146 f. Auch philosophisch gesehen müsste vor einer Übertreibung der legitimen Unterscheidung von Menschen- und Lebewesen (Tiere, Pflanzen) gewarnt werden.

keitsauftrag im Anfang (Gen 1,22) galt nur den Tieren im Wasser und in der Luft und in ähnlicher Weise auch dem Menschen (Gen 1,28).[447] Der Noachbund wird ausdrücklich nicht nur mit dem Menschen, sondern mit allen lebendigen Wesen geschlossen (Gen 9,8–11). Dass man sich den Tieren nahe verwandt fühlte, bezeugen auch rund vierzig Tierbezeichnungen, die als Personennamen dienten.[448]

Besonders das Äquivalent zur Herrschaftsausübung im zweiten Schöpfungsbericht, der Menschenschöpfungserzählung, meint paradiesisch keine rücksichtslose Ausbeutung, sondern zunächst ist der Mensch beauftragt, seinen Aufenthaltsort als den *Garten der Anwesenheit Gottes* »zu bedienen und ihn zu behüten« (Gen 2,15b). Das impliziert wohl leichte Arbeit, bei der Aufwand und Ertrag in einem wunschgemäß glücklichen Verhältnis zueinander stehen, aber doch nur als Konkretisierung des vom Schöpfer gestifteten bewohnbaren Weltaufenthaltes in Offenheit für den Schöpfer und die Mitgeschöpfe in ihrem überbordenden Reichtum.

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen[449] begründet zwar ein von Gott eingesetztes und legitimiertes Herrschertum der Menschen, aus dem mit-schöpferische Freiheit und Würde extrapoliert werden kann, insofern sie wie ›Könige‹ Gottes freigebende Macht auf Erden repräsentieren. Sie bringt jedoch primär »die größtmögliche Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck«,[450] enthält also auch den Gedanken familiärer Verwandtschaft wie zwischen Eltern und Kindern und wiederholt sich in der Begegnung wesensähnlicher Geschlechter. Die innere Wesensähnlichkeit zwischen Gott und Menschen besagt hier wie beim Götterbild in den Tempeln der altorientalischen Umwelt eine besondere, leibhaftig aufscheinende Repräsentation, *Da*seinsweise der Gottheit, die in der hochzeitlichen und fruchtbaren Begegnung der Liebenden, Mann und Frau, Ereignis wird.

Die ›herrschaftlich‹ angelegte Schöpfungserzählung von Gen 1, so kann rückblickend gesagt werden, ist nicht isoliert auszulegen, wodurch erst der Anschein eines Anthropozentrismus entstehen könnte. Der Mensch ist und bleibt Geschöpf in einer Umwelt mit und unter anderen Geschöpfen. Der Herrschaftsauftrag relativiert sich besonders durch die erstaunlichen Schöpfungswerke, die den Schöpfergott lobpreisen.[451] Der Lobpreis lässt in der Pracht und dem Reichtum von Himmel, Erde und Meer ihren Schöpfer in seinem Ansehen, seiner Herrlichkeit hervortreten. Nur

447 Vgl. a. a. O., 182 f.
448 Vgl. a. a. O., 147.
449 Dazu vgl. a. a. O.: »Die Gottesebenbildlichkeit von Mann und Frau«, 177–181.
450 A. a. O., 180.
451 Vgl. Pss 19,2–4; 92,12 f.; 98,7 ff.; 104; 148,1–14; Ijob 38–39; Spr 8 u. ö. und auch O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 163–169.

wenn der Anwesenheitsbereich (der Name Jahwes) gehütet und der Bund gewahrt wird, kann der Schöpfungsauftrag richtig vollbracht werden. Erblickt wurde ein enger Zusammenhang zwischen Bedrohung und Zerstörung der Mit- und Umwelt als Folge menschlichen Versagens, menschlicher Schuld und Unbußfertigkeit, aber auch die Möglichkeit der Neuwerdung durch Vergebung und Heilung, eine Wiederbelebung verödeter Landstriche und Jerusalems. Bedenkenswert bleibt: »Der Rückfall einzelner Länder oder der Schöpfung ins Chaos [beispielsweise Verwüstungen durch Kriege, Erdbeben, Wasser oder Wassermangel usw.] war für Menschen im Alten Orient nicht eine abstrakte Vorstellung, sondern eine existenzielle Sorge.«[452]

f) Zur Fragwürdigkeit der lebensweltlichen Zusammengehörigkeit von Welt- und Menschenschöpfung

Gibt es eine Grunderfahrung von Schöpfung (Geschaffensein), welche die Vielfalt der Entstehungsweisen von Welt- und Menschenschöpfung in ihrer inneren Zusammengehörigkeit verstehen lässt? Was berechtigt, Welt- und Menschenschöpfung selbstständigen Überlieferungslinien zuzuordnen? Inwiefern hängen beide miteinander zusammen? Als keineswegs gesichert kann die traditionsgeschichtliche Annahme gelten, dass Weltschöpfungsaussagen im Unterschied zu den frühen persönlich verstandenen Menschenschöpfungsaussagen deswegen erst am Ende einer Entwicklung stehen, weil sie als abstrahierende Zusammenfassung eines langen Prozesses zustande kommen.[453] Für Israel lässt sich die zeitliche Priorität der Menschenschöpfung vor der Weltschöpfung ohnedies nicht erweisen, beide Traditionen haben ihre Wurzeln in der altorientalischen Religionsgeschichte. Doch Weltschöpfungserzählungen sollen vermutlich erst in Hochkulturen, Menschenschöpfungserzählungen dagegen bereits in primitiven Kulturen entstanden sein. Dem steht wiederum aus religionswissenschaftlicher Sicht entgegen, dass das hier angewandte evolutionär konstruierte Weltschöpfungskonzept den Blick für ein zyklisch wiederkehrendes Zeit- und Geschichtsverständnis verstellt.[454]

Besteht eine lebensweltliche Zusammengehörigkeit zwischen den beiden Schöpfungsmotiven? Lebenswelt besagt konkret geerdetes ›Dasein‹ mit Anderen als ge-

452 A. a. O., 191–197, hier 191.

453 Vgl. C. Westermann, *Genesis 1–11*: »In der Geschichte der Gesamtgattung [sc. Schöpfungserzählungen] [ist] die Einzelschöpfung älter als die Gesamtschöpfung und speziell die Erschaffung des Menschen älter als die Erschaffung der Welt.« Vgl. auch R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 54–90.

454 Vgl. G. Ahn, Art. *Schöpfung*, 251.

bürtiges und sterbliches Anwesen unter der Weite des Himmels. Die Lebenswelt enthüllt sich in unserer alltäglichen Erfahrung im Rhythmus von Schlafen und Wachen, von Tag und Nacht, vom Aufgang der Sonne (ohne die wir auf die Dauer nicht leben können), der Himmel und Erde ins farbige Licht taucht, und von ihrem Untergang in nächtliche Finsternis sowie im Wechsel der Wetter usw. Jeder Tag ein neuer Tag, der noch nie da war, eine neue Weltschöpfung mit ihren Aufgaben des Sorgetragens füreinander um das Lebensnotwendige, die durch die Jahreszeiten hindurch unsere Lebensjahre bestimmen. Hier ist vermutlich der wichtigste ›Sitz im Leben‹ des Weltentstehungsglaubens, der in den jahreszeitlichen Festen, im Kult rezitiert, im Ritus (nach-)gespielt und im Loblied vorgetragen wird. Da feiert man beispielsweise im Neujahrsfest den guten Anfang (des agrarisch bestimmten Lebens), die gottgestiftete Welt- und Lebensordnung der mythischen Urzeit, die nie Vergangenheit ist, und gibt der Hoheit des Allgewährenden, dessen gute Gaben man erwartet, im Hier und Heute Raum, auf dass das mythisch ›wahr-genommene‹ Gründungsereignis seine gründende und heilbringende Kraft gegen Katastrophenerfahrungen entfalte. Später kann das Neujahrsfest beispielsweise im Judentum zum ›Geburtstag‹ der Welt werden.

Was gleichfalls herausragenden Grund zum Feiern der bergenden Urzeit gibt, ist das Zur-Welt-Kommen eines Kindes, das in vorzivilisatorischer Kultur nur geringe Überlebenschancen besaß, Angst um sein Leben auslöste und zur Abwehr äußerster Lebensbedrohung herausforderte. Wie schon gesagt, ist die Schöpfungserfahrung jedoch nicht primär diejenige des durch Not Vereinzelten und Vereinsamten, der seine Klage vorbringt. Denn das, worauf er sich vertrauensvoll beruft, ist das ihm zukommende Geschaffensein seines Lebens, diese göttliche Gabe, die im Dank (nicht nur für die glückliche Geburt) verwahrt wird. Diese Schöpfungserfahrung hat ihren Sitz im Leben außerhalb der Klage, in der Gemeinsamkeit des Mit- und Füreinanderseins, im Gesegnetsein durch die Leibesfrucht, und sie gipfelt im Geburtsereignis eines ›neuen‹ Menschen – ein Ereignis, das Gewesenes in ein Kommendes hinein versammelt: Seit Menschengedenken wiederholt sich in der von Not, Krankheit, Leid und Tod bedrohten ›realen‹ Welt ihr guter Anfang, das Gründungsereignis des Menschseins und der Menschheit im bergenden Paradies der Gottesgegenwart. Das kleine Menschenwesen nimmt seinen guten Anfang auf der Erde unter dem gestirnten Himmel, es kommt eben zur Welt, in der es sich auf sie bezogen, in den Weltrhythmus von Tag und Nacht eingefügt, erlebt. Es schläft und wacht auf, blickt im Tageslicht seiner Welt in die Augen seiner Mutter, die es in Armen hält, an die Brust nimmt und im Raum ihrer Anwesenheit birgt. Die ihm in seiner Mitwelt *gegebene* Zeit, die es *zu sein* hat, ist konkrete lebensweltliche Weltzeit. Dieses

sich zeitlebens in zwei Grundgestalten artikulierende Menschsein besagt also, dass das jeweils in Bezug zu Mitmensch und Welt Gekonnte ein und dasselbe Geschaffensein (Gabe zeitlichen Seinkönnens) darstellt.

Überlieferungsgeschichtlich ist das Verständnis eines Schöpfungs*glaubens* im Kult, in Gebeten und verkündigender Erzählung dokumentiert. Religionsgeschichtlich gesehen scheint der Schöpfungsglaube seinen ›Sitz im Leben‹ im religiösen Akt zu haben. Ob der religiöse Akt auch von seinem Wesen her der ursprüngliche Ort des Schöpfungsverständnisses im Glauben ist, ist die Frage.[455] Ist der Schöpfungsglaube seiner Wesensverfassung nach ein religiöser Glaube? Wie wäre diese Wesensverfassung näher zu charakterisieren? Schöpfungsverständnis besagt in phänomenologischer Betrachtung ein existenzielles Sichverstehen auf das eigene Geschaffensein, das ein stimmungsmäßiges Erschlossensein zusammen mit einem kognitiven Orientiertsein impliziert. Dieses ist jedoch primär keine explizit-reflexive Erkenntnis, keine Entfaltung der Einsicht *über* dieses Dasein. Aus diesem Erfahrungsverständnis des religiösen gesamtmenschlichen Aktes kann zur Daseinserhellung der in ihm verstandene *Inhalt* (Schöpfungsgedanke, -begriff, -lehre) hermeneutisch freigelegt werden. Die dadurch *entstehenden* Auslegungen von Schöpfung sind daher nicht dasselbe wie das ursprünglich praktische, existenziell relevante Sichverstehen im Schöpfungsglauben, dem sie aber kritisch-klärend beizustehen und ihn im Blick auf dessen Ursprung weiter aufzuschließen vermögen – so sie nicht zu einer Verdeckung beitragen.

5.4.4 *Überlegungen zum ›Sitz im Leben‹ der Schöpfungstheologie*

a) Als theoretisch-spekulative Annahme entstelltes Schöpfungsverständnis

1. Nach der durchschnittlichen und gewöhnlichen Art der Entstellung des Schöpfungsglaubens, wie er in Meinungsumfragen begegnet, ist er ein bloß intellektueller und theoretischer *Satz*- und *Vorstellungsglaube* bzw. eine ideo-logische Annahme. Man stellt sich den Schöpfer, Schöpfung und Geschaffensein bloß vor, hält den biblischen und religionswissenschaftlichen Schöpfungsgedanken für eine Vorstellung, Idee oder Welterklärungsformel. Man kann ihn dann existenziell für unverbindlich und nicht nachvollziehbar halten, weil er bloß durch ein abstraktes Schlussverfahren vermittelt wurde. Oder man hält ihn für eine übernatürlich geoffenbarte, von Gott direkt diktierte und anders nicht wissbare *Aussagenwahr-*

455 Vgl. dazu auch R. Schulte, *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, 135 f., 145–145; ders., *Natur als (Auf-)Gabe*, 202 f.

heit. Dann glaubt man fideistisch Sätze über Schöpfung statt die in Sätzen zur Sprache kommende Sache (*res*); man sieht nicht die Aufgabe, das, was im Satz zur Rede steht, von ihm selber her zu erblicken, und nimmt nicht wahr, dass es dies ist, was die Sätze zu denken geben und in dem sie so menschlichem Nachdenken über den Daseinsvollzug den Weg weisen.

2. Bei der Auslegung von Röm 1,19–23 wurde schon die Möglichkeit einer vom metaphysischen Bedürfnis und Interesse geleiteten Gotteserkenntnis problematisiert, die bloß abstrakt aus dem Bereich des Sinnlich-Sichtbaren auf eine übersinnliche und bloß vorgestellte Weltursache schließt.[456] Das eigene leibhaftige Kreatursein wird da nicht aus ihm selbst her, sondern aus einem postulatorisch vorgefassten und allgemeinen Schöpfungs*gedanken* logisch hergeleitet. Das heißt, dass zwischen sich und die eigene (mögliche) *Selbsterfahrung* eine Schlussfolgerung zwischengeschaltet wird, die spontan-intuitiv oder formal-logisch rational vermittelt, *dass*, wenn alles in dieser Welt erschaffen ist, ich selbst als innerweltliches Seiendes gleichfalls ein Geschöpf Gottes sein muss.[457] Sosehr die formal-logische Schlüssigkeit dieses Gedankens nicht zu bezweifeln ist, steht uns dann doch unser uns zu eigen gegebenes Kreatursein fern. Das ist gewiss keine harmlose Sache, denn der Schöpfungsglaube droht dann *existenziell belanglos*, allenfalls ein Gegenstand theoretischer ›*Neu-gier*‹ im Sinne jenes Suchtverhaltens zu werden, das als Flucht vor dem eigentlichen Selbst auf die Nichtzustimmung zum eigenen Sein (Abkehr vom achtsamen Anwesen) hinausläuft. Bestenfalls kann man sich in die Semantik der Aussage einfühlen und sie ›meditativ‹ anempfinden, wodurch sich der bewusstseinserweiternde Charakter dieser ›weichen Droge‹ einstellen mag.

Überspringt man die Selbsterfahrung der Kreatürlichkeit, so ist das noch aus einem anderen Grunde keine harmlose Sache. Es wird nämlich der einzige uns unmittelbar gegebene *Zugang* zum Schöpfungsverständnis ignoriert, verbaut und unterdrückt. Die wesenhafte Möglichkeit, sich aus dem eigenen Sein zum Sein zu verhalten, sodass die abgründige Tiefe des Sichereignens von Sein ›wahr-nehmbar‹ wird, ist damit verstellt und der hermeneutische Schlüssel zu einer Schöpfungslehre verlegt. Insofern eine Gottes*vorstellung* das kreatürliche Verhältnis zum eigenen

456 Siehe Erster Halbband, 1. Hauptteil, 4. Kap., 4.1.

457 Selbsterfahrung meint hier nicht privates, subjektives Erleben, sondern Eingehen auf das, was uns vom gemeinsamen Grund unseres Mit- und Füreinander her angeht, anspricht und so persönlich in Anspruch nimmt, indem wir das Gegebene *durchmachen und verstehen*. Selbsterfahrung ist daher ursprüngliche, irreduzible, von nichts anderem her ableitbare Gestalt der Erfahrung, in der wir mit- und füreinander in der Offenheit des Weltbezugs da sind.

Kreatursein verstellt,[458] besteht die Gefahr, sich einen vom *göttlichen* Gott abweichenden *ungöttlichen* ›Gott‹ zu machen: einen ›Abgott‹, Götzen, ›Gott der Philosophen‹, eine Fiktion, ein Konstrukt usw. Auf die hier anschließende Frage der *Ontotheologie*, ob wir überhaupt und inwiefern wir legitim am uns gegebenen Sein und seiner Erfahrung vorbei uns einen Gott *ausdenken* können, sowie die des theologischen *Ontologismus*, ob es an der Schöpfung vorbei eine nicht fingierte Gottunmittelbarkeit geben kann, wird noch einzugehen sein. Ist es Gott, der in freier Liebe die Welt und den Menschen zu sein freigibt, kann man dann so tun, als könne Gott ohne die Kreatur für einen sein, wenn *er* doch ohne Kreatur (Sein des Seienden) nicht sein *will* und dann auch nicht anders *anwesen* kann?

3. Innerhalb der sprachanalytischen Philosophie wurde in den letzten Jahrzehnten Schöpfung als *mögliche Hypothese* wieder ernsthaft diskutiert und die mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit ihres Zutreffens erwogen. Das Geschaffensein wurde hierbei als bloße Idee, Theorie, Inhalt einer Weltanschauung oder religiöse Vorstellung ausgelegt, die man sich zum Zweck der Welterklärung zurechtgelegt hat und die man nun der Welt unterstellt, und zwar als eine nicht empirisch im Sinne der Naturwissenschaft verifizierbare oder falsifizierbare *Hypothese*.

Zur Illustration dessen, was mit Nichtfalsifizierbarkeit gemeint ist und welche Probleme sie aufwirft, sei das von *John Wisdom* und *Antony Flew* erzählte »Beispiel vom unsichtbaren Gärtner« wiedergegeben:[459] »Es waren einmal zwei Forschungsreisende, die kamen zu einer Lichtung im Dschungel, wo viele Blumen und Kräuter wuchsen. Da sagt der eine: ›Irgendein Gärtner schaut wohl zu diesem Stück Land.‹ Der andere ist nicht einverstanden und erwidert: ›Es gibt keinen Gärtner.‹ So schlagen sie ihre Zelte auf und halten Wache. Aber kein Gärtner läßt sich blicken. ›Vielleicht ist der Gärtner unsichtbar.‹ Da errichten sie einen Zaun aus Stacheldraht und setzen ihn unter Strom. Sie patrouillieren mit Spürhunden. […] Aber keine Schreie lassen je erkennen, daß irgendein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Drahtes verrät je einen unsichtbaren Kletterer. Nie geben die Spürhunde Laut. Aber noch immer ist der Gläubige nicht überzeugt: ›Es gibt aber einen Gärtner, einen, der unsichtbar, unfühlbar, für elektrischen Schock

458 Zu unterscheiden ist das Verstellen im Sinne der Verstelltheit einer Wahrheit durch eine Vorstellung, hier die Gottesvorstellung, von der *methodisch abstrakten* semantischen Feststellung, ein Satz (grammatisches Gebilde) oder ein seelisches Geschehen enthalte eine Vorstellung, z. B. ein Gottesgedanke komme in ihm vor. Die Abstraktion ist legitim, wenn sie offensichtlich oder deklariert ist.

459 A. Flew, *Theology and Falsification*, 96 f.; dt. Übersetzung bei P. van Buren, *Reden von Gott, Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, 8 f. Die Parabel geht auf eine Geschichte von J. Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis*, 154 ff., zurück.

unempfindlich ist, einen, der keinen Geruch hat und kein Geräusch macht, einen, der heimlich kommt, um nach dem Garten zu sehen, den er liebt.‹ Schließlich verliert der Skeptiker die Geduld und entgegnet: ›Was bleibt denn aber von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn, was du einen unsichtbaren, unfühlbaren, ewig unkonstatierbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?‹«

Antony Flew schließt aus seiner Parabel: »Eine bröcklige Hypothese kann also Schritt für Schritt zerstört werden, was für tausend Qualifikationen den Tod bedeutet.« Damit soll gesagt werden: Durch die Unzahl der einschränkenden Qualifikationen, die eine Falsifikation ausschließen sollen, lässt sich Gottes *Vorhandensein* (›nicht so, nicht so …‹) in keiner Weise verifizieren. Nun setzt Verifikation oder Falsifikation von Vorhandenem immer unser Dasein als Erscheinungsstätte voraus, innerhalb dessen die Belegung oder Widerlegung einer supponierten ›Wahrheit‹ möglich ist. Doch die nur hypothetische Annahme eines Gottes als eines *unsichtbar vorhandenen* Gärtners (will sagen: eines Schöpfers) ist eine in sich unsinnige Forderung, weil sie Gott nach Art von innerweltlichen Seienden, also völlig *ungöttlich*, konzipiert und nicht auf die eigene Erfahrung (im Gleichnis: das Wesen der Lichtung) eingeht, in der uns das eigene Geschaffensein *von ihm selber her* so aufzugehen vermag, dass es zum verlässlich ausweisbaren Grund des Schöpfungsverständnisses werden kann. Die Annahme, bei der Rede von der Schöpfung handle es sich um eine unsinnige Hypothese oder ein Postulat, setzt unbefragt voraus, dass sie auf einem puren Dass-Glauben beruhe, und kann als populäres Surrogat für den Verlust des originären Schöpfungsverständnisses angesehen werden.

b) Der originäre Schöpfungsglaube als personal-dialogischer Glaube

1. *Der Schöpfungsglaube kann, ursprünglich verstanden, kein purer Dass-Glaube sein*: Zu beachten ist, was es differenziert heißt, von einem Schöpfungs*glauben*, Schöpfungs*gedanken*, Schöpfungs*begriff* oder einer Schöpfungs*lehre* oder gar nur von einer Schöpfungs*vorstellung* zu reden. Schon wenn uns Schöpfungsaussagen zunächst in Gebeten Einzelner, in Liturgien oder in prophetischen (verkündenden) Erzählungen dokumentiert begegnen, erscheinen Glaube, Gedanke, Begriff, Lehre oder Vorstellung *möglicherweise* als textfremde und sekundäre oder mindestens als klärungsbedürftige Interpretamente, welche die Ursprünglichkeit und Phänomenfülle eines Sichverstehens auf die Herkunft des Daseins als Schöpfung in vielfältiger Weise, aber nur in bestimmter Hinsicht, enthüllen und *zugleich* (aber nicht in derselben Hinsicht!) verdecken können.

Das Eigentümliche eines Schöpfungs*glaubens* ist von verschiedenen Glaubensweisen abzuheben, die das originäre Phänomen verfälschen und angesichts ihrer Verwechslungen berechtigter Kritik zu unterwerfen sind. Sie wurden im vorhergehenden Halbband schon differenziert dargelegt. Ein bloß *theoretischer* Glaube, *dass* es so etwas wie einen Schöpfer gibt, der eine Meinung, weltanschauliche Ansicht oder Überzeugung ausdrückt, die starke Wahrscheinlichkeit besitzt oder die man für wahr halten müsste, ist im religiösen und biblischen Sinne nur ein Niederschlag oder Surrogat dieses Glaubens. Die Schöpfungshypothese entspricht einem *Wahrscheinlichkeitsglauben* und gehört zu den Glaubens*vorstellungen*, in denen ein Subjekt sein Geglaubtes *vor sich stellt* und der ›Wirklichkeit‹ unterstellt. Etwas wird als bloß *gesetzt* angenommen, um etwas anderes, das im Sinne einer Gegebenheit hinzunehmen wäre, zu *erklären*. Wird zwischen einer hypothetischen Schöpfungsvorstellung und einem auf Selbsterfahrung beruhenden Schöpfungsglauben nicht unterschieden, besteht die Gefahr, einen im Grund nur hypothetisch angenommenen Glauben in eine Glaubensüberzeugung umzufälschen. Ein solcher *ideo-logischer* Glaube täuscht ein echtes Glaubenswissen nur vor.

Das ursprüngliche Phänomen des Schöpfungsglaubens ist auch nicht erfasst, wenn wir an der Glaubensüberzeugung einer Gemeinschaft teilnehmen oder Lehrautoritäten glauben, *dass* so etwas wie Schöpfer und Schöpfung existiert. Ein heteronomer Glaube, der auf Verabredung oder Hörigkeit beruht, ist eine subtile Art von *Un*glauben. Berechtigt glauben wir aber *jemandem* (einer legitimierten oder sich legitimierenden Autorität) nur aufgrund seiner Mystagogie in das uns persönlich betreffende Schöpfungsverständnis. Ein häufiges Missverständnis ist es, sich damit zu begnügen, dass sie uns dabei kompetent *auf der Theorieebene* mitsehen lässt, wie man sich grundsätzlich selbst von dieser für theoretisch gehaltenen Glaubenswahrheit überzeugen kann, also diesen Glauben überholen und in Wissen aufklären kann. Wir sind zwar vermeintlich im Glauben mündig geworden, weil wir nun unabhängig von der Person eines Glaubenszeugen bzw. Verkündenden meinen, *dass* Schöpfung ist, und weil wir es allenfalls argumentativ vertreten können, aber dennoch ist der ursprüngliche Schöpfungsglaube, wie ihn (nicht nur) die Verfasser der heiligen Schriften bezeugen, auf diesem Weg über einen problematischen Autoritätsglauben nicht erreicht, sondern eher verdeckt. Die Verfasser heiliger Schriften und nicht nur sie erweisen sich hingegen aus dem, was sie bezeugen *dürfen*, als kompetente Autoritäten, wenn und weil es ihr urpersönlicher Schöpfungsglaube ist, den sie vernünftig nachvollziehbar mitverstehen lassen. Findet jemand aus seinem Daseinsvollzug heraus keinen Grund, den Schöpfungsglauben mit den Verfassern zu teilen, dann muss ihm deren Glaube als bloß vorgestellter Glaubensinhalt (*Vorstellungsglaube*) er-

scheinen, gleich ob er sich deren Wort als Gotteswort (im Menschenwort) vorstellt oder als unglaubwürdig verwirft.

Müssen wir, um zu einem originären Schöpfungsglauben zu kommen, die reine Theorieebene verlassen, dann bieten sich noch jene Glaubensweisen an, die nicht vorzüglich Glaubensgestalten des Wissens oder Nichtwissens beschreiben, sondern in denen sich unser Vorhaben und Einsatz bewähren kann: die *poietischen* oder *praktischen* Glaubensweisen. Riskiert man, fest zu glauben, *dass* Schöpfung ist, so kann dieser *Bewährungsglaube* ein gewisses ›Licht‹ in unser Leben bringen. Ausgestattet mit diesem Erfolgsrezept, wird unser Leben voraussichtlich erfolgreicher sein als im gegenteiligen Fall eines ›Unglaubens‹. Vom Inhalt her ist eine solche Entscheidung für den Glauben irrational und grundlos, auch wenn sie sich lebenspraktisch als förderlich erweist. Denn eine praktisch postulatorische Glaubensannahme, ›*dass* unser Leben Schöpfung sei‹, *verstellt* die eigentliche Möglichkeit religiösen Glaubens an und Vertrauens in den letzten Grund menschlichen Daseins und ist deswegen ›abzulehnen‹, d. h. als Stütze untauglich.

Der praktische oder poietische Bewährungsglaube ist ebenso wie der theoretische Glaube ein bloßer *Dass-Glaube*, der an der personalen Begegnung und damit am Vertrauensglauben vorbeigeht. Dieser in seinen Grenzen durchaus sinnvolle Dass-Glaube ist also ein *apersonaler* Glaube, der sich wesentlich von einem *personalen Du-Glauben* unterscheidet, in dem wir uns jemandem, einer Person, anvertrauen, die sich uns zuwendet, ›mit-teilt‹ und uns in ihre Welt des Verständnisses hineinzieht. Gerufen in den Vollzug der persönlichen Teilnahme an ihrem Dasein, glauben wir *an sie*, glauben wir *ihr* und bauen wir *auf sie*. Ist es liebende Teilnahme aneinander, so ereignet sich so etwas wie eine wechselseitige ›In-eksistenz‹: ›Ich in dir, du in mir.‹

Im Falle des Schöpfungsglaubens geht es um das Selbstverständnis, ein Geschöpf zu sein, das sein Dasein (Seinkönnen) einem Schöpfer verdankt, und zwar allenfalls auch jenem, wie er schon aus biblischer Überlieferung innerhalb der Offenbarungsreligion bekannt ist, durch die dieses Selbstverständnis erweckt und aus der es gelernt wurde. Zu verstehen ist in ihr nicht bloß eine intelligible Welt der Textsemantik, sondern ein unser Daseinsganzes existenziell bewegendes Geschehen bzw. ein solcher ›Sachverhalt‹, der für den religiösen Menschen der *Inhalt* einer ihm zuteilgewordenen Offenbarung und *Offenbarkeit des Seienden in seinem Anfang und Ursprung ist.* Damit ist kein irrationaler und supranaturalistischer Sprung nahegelegt, der vom eigenen Sein und Wesen sowie vom ursprünglich nur im und mit dem Lebensvollzug zugänglichen Offenbarwerden des Sichoffenbarenden absieht.

Der *Erstzugang* zum Geschaffensein ist das Offenbarwerden des Sichgegeben*seins* und -werdens, worin der zum Sichverstehen des Daseins ›frei-gebende‹ Ursprung

miterfahren wird. Vom bleibend schöpferischen Geben in das persönliche Anwesen her gesehen, ist dieses Geschaffensein zuerst Empfangen und Zulassen eines zur Würde ureigensten Seinkönnens freigebenden ›Entgegenkommens‹ des Urhebers unseres Daseins, ein ›Ek-sistieren‹ aus dessen Zuwendung. Vermögen wir auf den tragenden Quellgrund unseres Daseins zu bauen, vertrauend an ihn zu glauben, dann glauben wir *ihm* diesen Offenbarungsinhalt, der eben darin besteht, *dass* wir uns gegeben sind. Der glaubend vollzogene Offenbarungsinhalt ist menschlicher Auslegung und wissenschaftlicher (d. h. methodisch-systematischer), sei es theologischer oder in gewisser Weise auch philosophischer Erkenntnis und Lehre nachträglich zugänglich.

Dasselbe mit anderen Worten: Ein lebendiger (d. h. liebend und hoffend vollzogener) Schöpfungsglaube (*fides qua creditur*) beinhaltet ein Glaubensverständnis (*fides quae creditur*). Letzteres ist als Wissen um den persönlich vollzogenen Glauben (an den Offenbarer und an das, was er offenbart) in Gestalt von Auslegungen etwas Nachträgliches, Zweites, Abgeleitetes. Daher kann ohne Berücksichtigung der lebensweltlichen Basiserfahrung, ohne den Seins- und Lebensvollzug des *glaubenden* Menschen auch gar nichts mit letzter menschenmöglicher Kompetenz wissenschaftlich-theologisch oder philosophisch über Schöpfung gesagt werden. Die Notwendigkeit der Erfahrungsbasis ist begründet im Wesen der Wahrheit als dem Offenbarwerden der Offenbarung durch den, der sich selbst *mit* seiner, *in* seiner und *durch* seine Schöpfung offenbart.

Dieses Offenbarwerden ist ein solches, in dem *der Offenbarende* nicht nur etwas (vor-)zeigt oder zeigen (über sich sagen) lässt oder nur veranlasst, dass etwas über ihn offenbar wird, vielmehr gilt: Indem der Offenbarende selber etwas zeigt, zeigt er sich selbst, teilt er sich selbst mit, spricht er sich aus und gibt er sich zu erfahren und zu verstehen. Damit ist unser Da-sein (in der Weite seines offenständigen Ek-sistierens und Weltverhältnisses) angesprochen, und das ist es, was in der Glaubensaussage über die Schöpfung zur Sprache kommt – also kein apersonaler Sachverhalt, Naturvorgang oder Gegenstand irgendeiner welterklärenden Wissenschaft.

Ursprünglich zu verstehen ist somit der biblische Schöpfungsglaube nur als religiöser Grundvollzug. Diesen vollziehen wir daher als solchen nicht mehr ursprünglich-direkt und existenziell, sondern nur indirekt, wenn wir uns *über* ihn verständigen, als wäre er ein bloßer Sachverhalt, etwas Seiendes oder gar Gegenständliches, etwas *apersonal Es-haftes* oder in der grammatisch dritten Person Distanziertes (Er/Sie: das personale Sein). Auch ist mehr gemeint als *das Sein*, das ›*es*‹ als das von sich her Aufgehende (die Physis) *gibt*, sosehr dieses als ontologischer Ausgang einer eben nur philosophischen *Interpretation* dieses Glaubens in Frage kommt. Interpretative Erschlossenheit als Erschlossenheit des *uns* unmittelbar Widerfahrenden ist ja nur innerhalb eines gemeinsamen Welt-

verhältnisses möglich. Da verständigen wir uns miteinander über das, was als religiöser Grundvollzug und Urbezug primärer Zugang zum Schöpfungsglauben ist. Und dies ist kein intentional intendierter Akt, in dem wir uns auf einen vorgestellten oder thematisierten Gegenstand richten, nichts Seiendes, kein Verhältnis von Seienden, kein Sachverhalt, aber auch nicht nur etwas Ungegenständliches, das immer noch wie das Sein selbst etwas Apersonales wäre, mag es auch von sich selbst her als *grund*gebend in die Unverborgenheit treten und für uns offenbar und vernehmbar werden.

2. *Das dem Schöpfungsglauben zugrundeliegende personal-dialogische Daseinsverständnis*: Da-sein in der Welt ist zunächst ein personales Sein. Du *bist* es, ich *bin* es, wir *sind* es – im *Sein* mit- und füreinander, im Gegenüber einander gegenwärtig, offenbar. Mit dem Angesprochenwerden als ›Du‹ und mit der (antwortenden) Selbstaussage als ›Ich‹ geben wir keine Sach-Auskunft über Etwas (›Es‹). Spreche ich selbst zu dir selbst, so identifiziere ich nicht mit dem Personalpronomen ›ich‹ (oder durch Namensnennung) etwas Singuläres *als* ein Etwas, das ich bin, wenngleich ich durchaus über das Seiende, das ich selbst bin und du selbst bist, zu jemandem distanziert reden oder schreiben kann. Primär verhalte ich mich weder zu mir noch zu dir wie zu einer dritten Person oder zu irgendetwas (›Sie/Er/Es‹). Wendet sich jemand jemandem zu (und diese/dieser riskiert, antwortend Bezugsmitte dieser ›Kon-versation‹ zu werden), dann lässt sie/er sich nicht nur hören, vernehmen, sondern *teilt sich* in einem solchen Hören- und Vernehmenlassen *selbst* mit, und zwar *im*, *als* und *durch* das Wort der Liebe – sich *selbst*, d.h. in seinem Verhältnis zur Welt als dem Offenen des Seins und als die/der vom Sein her Angesprochene und In-Anspruch-Genommene.

Als solche, welche die Welt mit- und füreinander teilen, sind wir hörend-vernehmendes Dasein, haben wir einander nicht nur etwas zu sagen, sondern sprechen wir gemäß unserem Sein als Personen einander aus und an, und zwar *selbst*, *persönlich* und auch *leibhaftig*, weil es ohne leibhaftiges Anwesen kein personales Gegenüber (Begegnung) geben kann. Man hat dieses Verhältnis formelhaft (in formaler Anzeige) ein *Ich-Du-Verhältnis* genannt und von einem *Ich-Es-Verhältnis* bzw. einem Verhältnis, in dem ein *Wir* sich zu Dritten (zu einem *Er*, einer *Sie*) verhält, abgehoben. Das primäre *personale Sein* füreinander wird hier von einem gemeinsamen, darin fundierten Weltverhältnis unterschieden, in dem wir uns miteinander auf Dritte(s) beziehen, dieses sich uns Zeigende einander *mit*sehen lassen oder uns von diesem gemeinsam bewegen lassen.[460]

460 Zum Verhältnis der beiden Weisen des Mitseins vgl. Verf., UEpS, Bd. 1: »Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins: Philosophische Vorüberlegungen zur Koinonia im Glauben«, 3–36; ders., *Personales Sein und Wort: Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*.

Das sogenannte Ich-Du-Verhältnis wird streng genommen niemals von einem ›das Ich‹ oder gar singulären Sachverhalt oder Individuum konstituiert. Komme ich radikal auf mich zurück, dann bin ich mir nicht der Nächste, sondern ich entdecke, dass ich immer schon im Anwesenheitsraum vernehmend-hörender Offenheit und Selbstmitteilung der Anderen und aus ihrem Welt- und Seinsbezug eksistiere, eben als der von ihnen Verstandene (oder Missverstandene), Angesprochene oder in Anspruch Genommene. Also kann gar nicht von einem substantivierten ›das Ich‹ ausgegangen werden, und daher ist eher von einem *Verhältnis von »Du und Du«*[461] zu reden.

Sind darin die Personen einander zugewandt und füreinander da, dann kann man dies ein *personales Verhältnis* nennen; und weil dieses Verhältnis ein solches ist, in dem Personen nicht nur *etwas* mitteilen (Informationen austauschen), sondern *sich selbst* im Zeitspielraum ihrer Anwesenheit einander mitteilen und so aneinander teilnehmen können,[462] kann man diese Weise ihres Seins und Anwesens plakativ als *personal-dialogisches Sein* charakterisieren. Mit der Richtungsbezeichnung ›personal-dialogisches Denken‹ ist kein ›Dialogismus‹, d.h. kein Ismus der Zwiesprache, gemeint, und zwar *erstens* aus einem philologischen Grund: Das διαλέγεσθαι bezeichnet ein Durchnehmen und -sprechen, an dem mehrere Personen beteiligt sein können. *Zweitens* gibt es hier aber auch einen sachlichen Grund: Die höchste menschliche Möglichkeit des Miteinanderseins kann ganz und gar nicht als exklusive (narzisstisch weltabgewandte) Zweierbeziehung bestehen. Es wird nur positiv (präzisiv) und nicht negativ (exklusiv) betont, dass einander zugewandte Personen durch ihr leibhaftiges Sein einander ansprechen und wir so ›ein Gespräch *sind*‹ (*Hölderlin*).

Der personale Bezug von Personen schließt nicht aus, dass sie sich zueinander verhalten, wenn sie sich selbst über *etwas* oder über *jemanden* (in der grammatisch dritten Person) verständigen. Die gegenseitige Teilnahme (*communio*) an der Selbsthaftigkeit ihres Seins ist auch dort nicht aufgehoben, ja im Gegenteil vielleicht noch intensiver, wo nur die liebende Sprache nonverbaler Gebärden spricht oder wo die Personen, erfüllt von der Gegenwartsfülle im Gegenüber, in horchender Offenheit einander schweigend ansprechen. Über andere Personen sollten wir daher nicht ohne Weiteres hinter ihrem Rücken reden, sondern nur mit ihrem (allenfalls vorauszusetzenden) Einverständnis oder in ihrem Auftrag. Beides ist gegenüber dem

461 Vgl. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 34.

462 Personale Selbst*mit*teilung ist nicht mit einem Sichaussprechen zu verwechseln, in dem man sich zur Mitte des Gesprächs macht. Man hat ja manchmal dieses Bedürfnis, zu sagen, was einen bewegt, ›sich etwas von der Seele zu reden‹. Mitgeteilt wird vielmehr das Selbst*sein*, d.h. Anteilnahme am Anwesen der/des Anderen in ihrer/seiner weltweiten Offenheit und Tiefe.

personalen Bezug nachträglich, aber diese Daseinsmöglichkeiten sind konstitutiv für Philosophie und Theologie, wo wir uns nur *über* personale Verhältnisse, nur *über* religiöse Grundvollzüge in der dritten Person verständigen oder wo wir rhetorisch uns eindringlich, aber dennoch nur literarisch in der ersten und zweiten Person (beispielsweise in einem schriftlich verfassten Gebet) mitteilen.

3. Der *Schöpfungsglaube erweist sich im Ursprung als personal-dialogischer Glaube*: Das kann deutlich werden, wenn beachtet wird, dass die Aussagen *über* Geschaffensein, Schöpfung und Schöpfer – also das, worüber gerade in der dritten grammatischen Person hier zu lesen ist – auf Erfahrungen persönlichsten Angesprochenseins im selbsteigenen Seinkönnen zurückgehen. Dieses schließt immer das Sein zu- und füreinander ein und wird in Gebet, kultischer Aussage, ritueller Darstellung, gottesdienstlichen Bekenntnissen als jeweils ›mein‹ oder ›unser‹ Glaube *beantwortet*. Auch heute noch artikuliert sich der Schöpfungsglaube im ersten Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses zweifach: »Ich glaube an Gott […], den Schöpfer des Himmels und der Erde« bzw. »Wir glauben an den einen Gott […], der alles geschaffen hat«. Da wird, so man nicht gedankenlos daherredet, je *mein* (*dein*) und *unser* Vertrauensbezug zu Gott bezeugt, der als *mein* (*dein*) bzw. *unser* Schöpfer mitgemeint ist. Auffallend ist, dass kein Bezug auf einen zeitlich zurückliegenden Anfang (wie angeblich in Gen 1,1) genommen wird. Da ist nicht von irgendetwas anderem, sondern von mir (dir) selbst bzw. uns die Rede, denn wir bringen mit diesem Glauben unseren Selbstvollzug, unsere Lebenserfahrung und unser Selbstverständnis in der Weite der uns aufgehenden Welt *antwortend* zur Sprache.

Welche Selbst- und Seinserfahrung ist hier näherhin gemeint? Die Selbsterfahrung des *personalen Seins* als *Geschenk* und *Gabe*: Meine Antwort auf die Erfahrung, dass ich mir selbst in der Weite meines Seins in der Welt ganz persönlich gegeben bin bzw. dass wir uns miteinander persönlich gegeben sind. Diese Antwort kann im Gebet mit ›Weil Du bist, bin ich und sind wir!‹ formuliert werden, was die inhaltliche Auslegung gestattet, *dass* ich selbst mit allen Anderen persönlich aus Gottes Güte (als Mitmensch) da bin, indem er mich (uns) ins Dasein ruft und anspricht.

Der durch sein Wort ins Sein Rufende mag etwa von ihm her mit ›Du bist, weil ich da bin und wir füreinander da sind!‹ vernommen und zur Sprache gebracht werden: Dabei will das so formulierte Stehen unter Gottes Anruf nicht als wirklicher oder fingierter Wortlaut einer innerlich gehörten stimmlichen Verlautbarung missverstanden werden, die von der eigenen Selbst- und Seinserfahrung im Füreinandersein absieht. Ich bin also, *weil* Gott mich (mit allen Anderen) als sein Gegenüber wollte und will, d.h. erschaffen hat. Er schafft, d.h., er gibt mir (uns) Grund, selbstständig zu sein, er gibt mich zu sein frei, sodass ich ich selbst bin; er gibt (über-

antwortet) mich mir selbst, und indem er dies gibt, gibt er sich selbst. Aber dieses Sich-selber-Hingeben besagt, in persönlicher Anwesenheit sich mitteilen, mich ansprechen, auf dass ich sein Du und er mein Du sei und ich erst in seiner Nähe ganz ich selbst werde. Das personale Gegenüber ist so ›gegenwendige‹ In-Eksistenz: dialogische Lebensgemeinschaft. »Daß ich Gott als meinen Schöpfer weiß, besagt für mich daher zunächst, zur Partnerschaft in seine Lebensgemeinschaft gerufen und dazu befähigt zu sein – in Freiheit. Gott erschuf nicht einfach ›etwas‹; auch nicht den Menschen, damit ›es Menschen gäbe‹. Vielmehr gilt umgekehrt: Alles, was ich mir als zugeeignet oder wie immer zugedacht und zugewirkt erfahre, steht von vornherein in diesem Horizont: die Absicht der Lebensgemeinschaft Gott – Mensch gibt allem das ihm eigentümliche und nie verlierbare Siegel.«[463]

Mit dem (hier unter 1.–3.) Gesagten ist 1. *negativ* erreicht, dass der Schöpfungsglaube *ursprünglich* (in seiner Primärgegebenheit!) nicht als Annahme einer Mitteilung von legitimierten und autorisierten Bezugspersonen zu verstehen ist, denen bloß geglaubt wird, *dass* das von ihnen inhaltlich Ausgesagte wahr ist, ohne dass es (schon) etwas für mich (bzw. uns) selbst Nachvollziehbares wäre. Dieser Glaube bezieht sich primär nicht auf Sachverhaltsfeststellungen über etwas, die im Rahmen eines gemeinsamen Weltverhältnisses zu erreichen wären. Damit ist der Glaube an eine Autorität (*fides testimonialis*), die wir als zuständig (wahrheitsfähig) und zuverlässig (glaubwürdig) annehmen können, nicht entwertet. Soll dieser wegweisende Glaube nicht zur Entmündigung durch Experten einer Indoktrinationsagentur führen, erweist er *positiv* formuliert seine Unverzichtbarkeit durch die Vermittlung eben seines ursprünglichen Verständnisses von Geschöpflichkeit, das über alles bloße Meinen und apersonale Sachwissen hinaus zum Grund eigener Erfahrung und persönlicher Einsicht, eben in den Grundvollzug personal-dialogischen Glaubens, führt. Schöpfungstheologie und -philosophie hat daher die Aufgabe, dieses personal-dialogische Wesen des Schöpfungsglaubens zu erschließen und weiter zu entfalten.

Darüber hinaus ist 2. der personal-dialogische Glaube *negativ* gesehen keine weltlos privatisierende Gottesbeziehung. *Luthers* Auslegung des ersten Glaubensartikels im »Kleinen Katechismus« beginnt eigenwillig mit dem Satz: »Ich glaube, daß mich[464] Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen.«[465] Diese Aussage persönlichen, existenziellen Selbstverständnisses ist mindestens vom angesprochenen Motiv

463 R. Schulte, *Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild*, a. a. O., 30.

464 Die griechische und lateinische Urform des *Symbolum Nicaenum* (DH 125) hat den Plural »Wir glauben« und drückt keine reflexive Selbstbezüglichkeit auf das jeweils glaubende Selbst aus.

465 M. Luther, *Der Kleine Katechismus* (Originaldruck ohne Seitenangabe).

her nicht individualistisch, subjektivistisch oder ›existenzialistisch‹ so zu verstehen, als wären die anderen Kreaturen bloß meinesgleichen, sodass in gleicher (oder besser: in analoger) Weise auch für diese gilt, was von mir her gesehen *nur* für mich (*pro me*) gilt.[466] Hat Gott *uns* geschaffen, dich, mich, uns alle, dann als diejenigen, die wir in aller leibhaftigen Offenständigkeit des Vernehmenkönnens von Welt durch- und füreinander da sind, und zwar jeweils im konkreten Vollzug des Durch- und Füreinanderseins. Daher ist *positiv* gesehen unser Ek-sistieren als Schöpfung ein Existieren in jener Offenheit, in der *uns* Welt immer schon eröffnet ist und *wir* sie vernehmen, in der *wir* uns in der Welt aufhalten, der Welt angehören und die Welt *uns* gegeben ist.[467]

Welt ist so Vorgabe dieses unseres Geschaffenseins durch die Anderen, mit- und füreinander. In ihr sind wir mit allem geschaffenen Seienden durch einander und füreinander Mitgeschöpfe. Daher zeigt sich Gott als *unser* Schöpfer überhaupt nicht zuerst und zunächst als Seinsgrund oder Urgrund oder gar nur als ›Ur-Sache‹ der Welt, sondern als der, der sich für uns, für dich selbst und für mich selbst persönlich engagiert, und zwar gerade dort, wo wir uns füreinander engagieren und da sind. »Der erste, entscheidende Aussageinhalt des Schöpfungsglaubens ist eben nicht der über eine ursächliche Herkunft dessen, was wir Schöpfung nennen, sondern das Faktum des personal-frei gestifteten, von Gott initiierten und von Gott und Mensch längst praktizierten Mit-Seins des Menschen mit Gott.«[468] Daher ist Welt mit ihrer (vom Ursprung her paradiesischen) Natur als das zu bewundernde und zu hütende Geschenk seiner Gegenwart und Liebe geschaffen. Die Welt in ihrer Weite ist daher der mit- und füreinander zu hütende Lebensraum dieser Du-Du-Beziehung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen.

5.4.5 *Zur philosophisch-theologischen Vertiefung des Schöpfungsglaubens*

a) Anfang und Beginn der Schöpfung

Die wichtigste Entstellung des Schöpfungsgedankens abstrahiert gleichfalls von der Eigenerfahrung und stellt sich den Anfang der Weltschöpfung naiv als einmaligen Akt (Handlung) vor, der längst vergangen ist. Dieser setzt sich insofern *kon-*

466 Die Interpretation des Schöpfungsglaubens muss sich in ihrem Vorverständnis vor der nominalistischen Grundthese hüten, wie sie F. Suárez modifiziert formuliert hat: Es existieren nur Individuen, nichts sonst. *Disputationes metaphysicae*, 5, 1, 4.

467 Das schließt freilich nicht aus, dass sie uns als Sichverbergende offenbar ist (vgl. Schöpfer »alles […] Unsichtbaren«, DH 125).

468 R. Schulte, *Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild*, 31.

tinuierlich in chronologischer Zeitfolge fort, als er durch ontische Wirkursächlichkeiten der Seienden vermittelt sich noch (wirkungs- oder rezeptionsgeschichtlich) auswirkt.[469] *Anfang* (*principium*) und *Beginn* (*initium*) der Schöpfung werden hier durcheinandergebracht, der Anfang wird vom Beginn her bestimmt. Indes besteht im Anschluss an eine monografisch noch nicht aufgearbeitete Tradition zwischen dem Anfang in einem *ursprünglichen* Sinn und dem ›Anfang‹ in einem sachlich gesehen *abgeleiteten* Sinn, ›Beginn‹ genannt, ein wesentlicher Unterschied.

Dazu hinführend einige Beispiele: Das Symbol für den Anfang ist die Quelle als Ursprung, dem ein Wasserstrom entspringt. Im Unterschied dazu wäre das erste Aufsprudeln der Quelle, das allem weiteren Ausströmen voraufgeht, der Beginn. – Der erste Pinselstrich, mit dem jemand ein Bild zu malen beginnt, lässt uns manchmal im Unklaren darüber, was hier *angefangen* hat, ins Bild zu treten. Im Bildganzen kann sich dann dieser Strich als nebensächliches, ja sogar überflüssiges Moment erweisen. Beginn und Anfang treten dann deutlicher auseinander. – Die Folge der natürlichen Zahlen fängt mit der Zahl ›Eins‹ an. Insofern mit der ersten Zahl die *ganze* Zahlenreihe anfängt, hat die Eins wohl eine Sonderstellung, sie steht am Beginn der ganzen Zahlenfolge. Diese fängt aber mit dem quantitativen Maßprinzip aller aufzählbaren natürlichen Zahlen an, also mit der Idee einer ersten grundlegenden Maßeinheit samt den dazugehörigen Bildungsregeln.

Anfang und Beginn lassen sich nun, ohne auf weitere Differenzierungen einzugehen, begrifflich allgemein wie folgt fassen: *Anfang* besagt das Entspringen und Hervorkommen von etwas Neuem in die Anwesenheit, das Ins-Sein-Treten eines Ganzen in seinem Sein (Anwesen), das Grundlegen einer Wesensgeschichte in vielen Momenten, Phasen und Stadien. Weil zum Anfangen Zum-Vorschein-Kommen und Offenbarwerden von Zustandegekommenem gehört, gibt es ein erstes Sichzeigen und damit eine Zugänglichkeit, Erscheinungsgestalt des Anfangs, die dann immer nur ein Zweites, Abgeleitetes, Entsprungenes, niemals das Erste, Grundlegende und Ursprüngliche ist. Von daher lässt sich nun der *Beginn* definieren: Beginn meint die ersten, einzelnen Momente innerhalb einer vergleichbaren Abfolge von Momenten, mit denen etwas, das schon zu sein angefangen hat, hervorkommt

469 Als Beispiel für diese Auffassung sei G. Ahn, Art. *Schöpfung*, 250 f. angeführt, der (1999!) den Schöpfungsbegriff als »eine Ereignisfolge« definiert, »die den Anfangspunkt einer Geschichte von Welt und Menschheit markiert«, und ihn theologisch bewältigt durch die Unterscheidung einer *prima creatio* (absoluter Anfangspunkt aller Ereignisse, »Weltschöpfung«) und *creatio continua* (lineare Weiterentwicklung in der Geschichte, »sich ereignende Entstehungsprozesse […] als Schöpfungsereignisse«). Dieser missverstandene Schöpfungsbegriff erscheint für die Religionswissenschaft begreiflicherweise nur begrenzt tauglich und wird völlig unkritisch als eurozentrische, nur dem westlichen Denken eigene Perspektive ausgegeben.

und wie ein Vulkan aus dem Meer emergiert, neu auftaucht. Beginn heißt bei etwas, das (erstmalig) schon da ist, einsetzen; die Sache anschneiden, Anhebung, nicht Urhebung.

Das Sein des Menschen nimmt seinen Anfang in etwas, das als erster Zeitabschnitt oder erstes Lebensalter bestimmt wird. Das eigene Gezeugtwordensein, die Verschmelzung einmaliger Gameten bzw. der als Ersterscheinung umstrittene Beginn einer menschlichen Person, die bereits *angefangen* haben muss zu sein, liegen für unseren gegenwärtigen Selbstvollzug längst zurück und sind uns eigentümlich entzogen, aber sie sind als solche nicht der Anfang. Dass dein Dasein *durch* Eltern seinen Anfang genommen hat, der dein Anfang, deine *Daseinsgründung des Mensch- und Selbstseins* ist, der dir eben als dein Anfang zu sein gegeben ist, lässt sich in seiner Einzigartigkeit und Unableitbarkeit von Anderen als Schöpfungsereignis in dem Maß erkennen, als dieses dein Mensch- und Selbstsein offenbar wird; wobei niemals aus einem *Etwas* erst allmählich ein *Jemand* wird, sondern jemand, der hinsichtlich des Ganzen seines Seins schon angefangen hat zu sein, tritt in Erscheinung, ohne dass man im Beginn noch recht weiß, wer es ist, denn erst im Laufe der Zeit wird er *als jemand*, der seinen Anfang genommen hast, offenbar.

Heidegger hat darauf hingewiesen, dass im Gegensatz zum Beginn der Anfang nicht und nie ein Vergangenes ist. Wer ich eigentlich bin und dass ich *selbst als Mensch* angefangen habe zu sein, kommt vielmehr im Geschehen allmählich zum Vorschein und ist erst am Ende vollendet da. Als das Zum-Vorschein-Kommende erweist sich mein Anfang als die Daseinsgründung meines sich zeitigenden *Seins* als Mensch, das Vorgegebene, mich weiter Tragende und auf mich zu Kommende. Wachsende Nähe zum Anfang geht einher mit (allenfalls chronologisch-historisch) wachsendem Abstand zum Beginn: »Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende.«[470] Was beginnt, vergeht in der Abfolge, was anfängt, ereignet sich als Kommendes. Der Anfang ist eben Grundlegung des zeitlich durch die Lebensalter strukturierten Ganzen, in dem alles Beginnende meist unspektakulär und unscheinbar im Vorgriff auf das Kommende gründet.

Analog zum Anfang des Menschseins,[471] das wesenhaft an der Welt teilnimmt, kann nach dem Gesagten der eigentliche Anfang des Universums nicht mit seinem

470 M. Heidegger, GA, Bd. 39: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*: 3.

471 Vgl. dazu G. Pöltner, *Der Anfang unseres Daseins*; ders., *Grundkurs Medizin-Ethik*: »10.3.3 Die Frage nach dem Anfang des Existierens«, 214–220, sowie Verf., UEpS, Bd. 1: »Beginn und Anfang des menschlichen Daseins«, 97–108.

derzeit in der naturwissenschaftlichen Kosmologie angenommenen Beginn (›Urknall‹), der plötzlichen Expansion extrem heißer und dicht zusammengedrängter Materie, vermengt werden.[472] Der ›Anfang‹ der Entstehung unseres Kosmos ist hier ein uneigentlicher, ein relativer Beginn, der postulierte Null-Punkt des Universums, dessen Dauer man metrisch aus seinen Folgen zu bestimmen sucht. Schon methodisch gesehen, ist die naturwissenschaftliche oder naturphilosophische Frage nach einer endlichen oder endlosen Dauer des Universums, nach einem absoluten Beginn der derzeit metrisch fassbaren Zeitdauer (innerweltlichen Zeit) oder einer Gegenwart, der hypothetisch eine solche Zeitdauer als vergangene vorhergeht, von dem aus lebensweltlichem Anfangsverständnis schöpfenden Weltschöpfungsglauben abzuheben, der innerhalb des methodisch beschränkten Fragehorizontes naturwissenschaftlichen Denkens grundsätzlich unerreichbar ist. Schöpfung als uranfängliche Gründung der Welt im Ganzen samt ihrer ›schöpferischen‹ Evolution (als Kosmo-, Geo-, Bio-, Anthropo- und Noogenese) ist nicht mit dem naturwissenschaftlich errechneten hypothetischen Beginn der Weltentstehung zu verwechseln, auf den jedoch theologisch und philosophisch (aus dem Verständnis des Angefangenhabens heraus) Bezug genommen werden kann.

Der Anfang der Welt im Ganzen (als das Offene des sich ereignenden Seins, an dem wir teilnehmen) bedarf weiterer Differenzierungen. Ist Weltschöpfung der Anfang als Eröffnung des Weltganzen in seinem temporalen Sein, so ist mit *Augustinus* der Anfang mitsamt der Zeit (*cum tempore*) vom Beginn (Zeitpunkt- oder Zeitabschnitt), womit etwas zu dauern beginnt (*in tempore*), zu unterscheiden. Mit der Schöpfung ist das Ganze des Universums ins Sein gerufen. Aber mit dem (Ur-)Anfang der Schöpfung kann gemeint sein: 1. »eine transtemporale Gründungs- bzw. Gegründetheitsrelation. Schöpfung ist eine permanente Dimension von Welt«, daher lässt sich der Schöpfungsakt nicht in der Vergangenheit festmachen;[473] 2. die als Ganzes angefangenhabende Schöpfung, die in das sich zeitigende Sein gerufen ist und die in dem ihr eigenen geschaffenen Anfang steht, der stets das Gewesensein, Gegenwärtigsein und Zukünftigsein zugleich umfasst. Dieser Anfang (was angefangen hat zu sein und zu werden) umgreift die sich immerdar ereignende Kosmogenese, ist allem Kommenden voraus, worin die innerweltlichen Anfänge alles Einzelnen sowie der großen Bereiche (wie Geo-, Bio- und Anthropogenese) zum Austrag kommen.[474] Entsprechend der inneren Mannigfaltigkeit des Seins ist dann Schöp-

---

472 Informativ zur heutigen Diskussion vgl. S. Bauberger, *Schöpfung oder Urknall*?
473 M. Seckler, *Was heißt eigentlich ›Schöpfung‹?*, 180.
474 S. Bauberger, *Schöpfung oder Urknall?*

fung der ereignishafte Anfang aller Anfänge und alles innerweltlich Anfangenden im Einzelnen.

Nach dem Gesagten wird Schöpfung verkannt, wenn man unter ihr eine *datierbare* Erklärung für die Auslösung einer kontinuierlichen Geschehnisabfolge versteht. Das Angefangenhaben des Schöpfungsganzen (die *prima creatio*) ist also nicht etwas Vergangenes, das gegenwärtig durch eine *creatio continua* fortgesetzt wird, sondern es ist gewährt und währt in fort-währender Erhaltung (*conservatio*). *Dauer* als kontinuierliches Anwesen ist nur einer der Zeitcharaktere des Seins als Anwesen und gehört zu der Zeit, die wir zu sein *haben*, zu der wir uns verhalten und die unserer Verantwortung anheimgegeben ist.[475] Die Gabe des Anfangs und der Anfänge alles Gegebenen ist nichts objektivierbar Gegebenes wie allenfalls der Beginn. Beispielsweise ist die hypothetische Ersterscheinung eines eröffneten Ganzen – sei es im kosmischen ›Urknall‹ oder innerweltlich in der Entstehung der Erde, des Lebens – der entwicklungsgeschichtliche Beginn unseres Menschseins als spezieller Gegenstand der Paläoanthropologie, und das heißt im Gegensatz zum lebensweltlich verstandenen Anfang der fernabliegende Beginn, zu dem wir uns in ständig wachsender Distanz befinden. Wer und was angefangen hat zu sein, ist es, was als mit- und füreinander gegebene Zeitlichkeit zu sein unser Dasein weiterhin trägt und offenbar wird.

Schöpfungsmythen, -sagen und -erzählungen haben es mit den Archái zu tun; es geht in ihnen um den eigentlichen Uranfang, der das Kommende umgreift, keineswegs um den Beginn einer naturhistorischen Entwicklung. Dementsprechend thematisiert Gen 1,1 das Gründungsereignis unserer Lebenswelt, die ihrer Vollendung entgegengeht. Das als Anfang dieser Vollendung Geschaffene ist schlichthin Einmaliges und Einzigartiges, das allumfassende Ganze und immerdar Gewährte, das wie ein Geburtstag im ›Heute‹ wiederholt gefeiert werden kann. Das hat nichts zu tun mit dem Beginn eines methodisch im Horizont von Naturgesetzen und historischen Regeln erschlossenen Geschehens, das diese abstrakt und allgemein so beschreiben, dass die Einmaligkeit und Einzigartigkeit im Sichereignen des Konkreten nur auf den Anwendungsfall des Allgemeinen reduziert erscheinen kann.[476]

Schöpfungsmythen verlegen oder projizieren nichts in eine Ur- oder Vorzeit, wenn sie aus dem fortwährenden Gegründetsein des Daseinsganzen schöpfen. Mit dem als *Anfang* Geschaffenen, Himmel und Erde, ist das Dasein im *Ganzen* so begründet, dass dieser Anfang in ein Kommendes hinausreicht und es umfasst, ein

475 Vgl. dazu auch M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 56 f., 70 f.; ders., GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 440 f., 548–555.
476 Vgl. dazu K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 140 f.

Auf-uns-Zukommendes, ein Eschaton bildet und sich stets in jeder menschlichen Existenz *wiederholt*: Jede und jeder ist Adam, jeder und jede ist Eva, kennt das vorweggenommene Paradies und den Sündenfall usw. Gewiss *können* die Uranfänge (Gen 1–9) als ›ätiologische‹ Erzählungen verstanden werden, welche die soziokulturelle Umwelt ihrer Dichter erkennen lassen. Aber auf der Basis der Erfahrungen, die jeder Mensch als Mitmensch machen kann, und des ihm zu eigen gegebenen Anfangs, in dem sich Gewesenes und Kommendes, Herkunft und Zukunft in der jeweiligen Gegenwart zusammenschließen und versammeln, sind sie nicht hypothetisch konstruierte Rückschlüsse, auch nichts innerseelisch Fiktives (Archetypen) und ebenso keine supranaturalistisch eingegebenen Uroffenbarungen oder Lehraussagen, die mit der Geschichte der Natur und Hominisation konkurrieren, sondern in ihrer Bildsprache enthüllen sie ursprünglich theo-logisch (Gott und Göttliches sagend) solches, das gegenwärtig als Gewesenes in ein Kommendes hineinverwandelt wird.

b) Totalabhängigkeitscharakter des geschaffenen Seins (Seienden) im Widerspruch zum Geschenkcharakter auch in der Offenbarungstheologie

Der *Abhängigkeitscharakter*, den man traditionell dem Geschöpf notorisch zugeschrieben hat und der die Würde des Menschen und seiner Welt zu gefährden scheint, ist nicht nur philosophisch (durch die atheistische Kritik) problematisch geworden, sondern steht auch aus der Sicht christlicher Offenbarungstheologie im Widerspruch zum *Geschenkcharakter* alles Erschaffenen. Wird die Erfahrung des Geschöpfseins im Horizont des personal-dialogischen Glaubens erschlossen, dann kann mit *Raphael Schulte* gesagt werden: »Geschaffen-Sein [ist] vom Glaubenden nicht *zuerst* als ›schlechthinnige Seins-Abhängigkeit‹ erfahren, sondern als freie, unerdenkliche, ungeschuldete, geschenkhaft geschehene-geschehende Namens-Gabe, Lebens-Gabe, Seins-*Gabe* und *dem*entsprechendes *Sein* und *Haben*. Aus Liebe ist alles auf die Gott-Geliebten hin, so sagt es das Neue Testament; und nicht auf Abhängigkeit, sondern auf freie, liebend-antwortende *Anhänglichkeit* hin ist alles Geschaffene, zum *Gottanhangen* […].«[477]

Schulte hat denselben Gedanken mit besonderem »Nachdruck« weiter geklärt: »Es ist ungemein unglücklich, weil einfach nicht sachgerecht, das (bleibende) Herkunftsverhältnis ›Schöpfer-Geschöpf‹ als ein *Abhängigkeits*verhältnis zu fassen, d. h. von Geschöpf-Sein als Abhängig-Sein zu sprechen. Durch Schenken will man sich nicht Abhängige schaffen! Schöpferische Liebe begründet kein Dienstverhältnis.

477 R. Schulte, *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, 137.

Die Kategorie der Abhängigkeit des Geschöpfes im Sein von seinem Schöpfer ist freilich eine seit Jahrhunderten verwendete und vielfältig durchdachte. *Was* im einzelnen damit gewonnen wurde, soll nicht beiseite geschoben werden. Wir sollten diese Kategorie in ihrem Sprachausdruck jedoch endgültig ad acta legen. Denn sie klingt *faktisch* (zumal im Deutschen) zu negativ, bringt in ganz andere Richtung lenkende Assoziationen ins Spiel, als daß noch zu Gehör und Verstehen kommen könnte, was die erschaffene Wirklichkeit tatsächlich ist. Auf den Menschen angewandt: Nicht um von Gott abzuhängen, ist der Mensch von Gott er-dacht und erschaffen, sondern damit er Gott anhange, und Gott ihm. Allgemein gesprochen: Erschaffen heißt: sein-lassen; frei-sein-lassen aus ständigem Geben Gottes, in der Zuneigung der schöpferisch-bleibenden Liebe Gottes wie in der Zuneigung des Sich-von-diesem-Gott-her-Empfangens, gar in antwortender Liebe.«[478]

c) Schöpfung: kein Anthropomorphismus – ›Theo-morphie‹ der Geschöpfe?

Schöpfung als Erschaffen wird im biblischen Schöpfungsglauben als Gewährt*sein* ausgesagt, das *einzig und allein* auf das Gewähren des Immerwährenden zurückgeht. Somit gibt es in der Entgegennahme dieses an sich unaussprechlichen Gewährens und im Hinblick auf dieses kein vergleichbares Hervorbringen und Gestalten, wie es den Geschöpfen zu eigen ist. Daher gleicht das Erschaffen keiner Ursächlichkeit, wie sie uns in der Welt, insbesondere als innerweltlich-ontischer Wirkzusammenhang (von *actio* und *passio*) zwischen Seienden, begegnet.

Das Erschaffen ist so *einzigartig* und *eigentümlich*, dass es auch nicht von einer besonderen *menschlichen* Verhaltensweise her erstlich und angemessen verstanden werden kann: weder platonistisch durch eine ideengeleitete Wirkursache hergestellt (ποίησις) noch aus Handlungsmotiven getan (πρᾶξις), weder durch das Wort, das vom Sichzeigenden Abstand nimmt und (verleiblichend) etwas *zeigt* (θεωρία), sodass es uns etwas Ungesagtes *sagt* oder gar Unsagbares *sagt*, indem es schöpferisch dichtet, noch durch das Wort, das Kraft seiner Macht etwas (kritisch reflektiert) *veranlasst*, d.h. etwas bedeutet, das zu machen ist, wobei jemand etwas jemandem zu verstehen gibt und sich selbst dafür einsetzt und befiehlt, dass es befolgt wird (imperativische Rede). Mögen in den Aussagen des Schöpfungsglaubens so etwas wie ontische Ursächlichkeiten sowie menschliche Urheberschaft in der Vielfalt der Verhaltensweisen mitenthalten (konnotiert) sein, so meint Erschaffen doch *immer mehr*

478 R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, 217; hier ausführlich zum Gabecharakter der Schöpfung 205 f., 209–218; ders., *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, 132, 137 f., 140 f.

als das, erscheint als etwas in sich *absolut Unvergleichliches* und muss von jenseits unserer selbst her verstanden werden. Es umfasst selbst den uns aus dem geschenkhaften Ereignischarakter unseres Daseins selbst zukommenden personal-dialogischen Erfahrungshorizont, den es erst bildet.

Einerseits ist Gottes Schöpfer-Wirken in seiner Unvergleichlichkeit bibeltheologisch gut gesichert. Beispielsweise ist das hebräische Wort *bārāh'* ausschließlich für Gottes Schaffen reserviert. Andererseits scheint diese Unvergleichlichkeit zahlreichen biblischen Aussagen zu widersprechen, die uns das Erschaffen *menschlich* (ja allzu menschlich) näherzubringen suchen. Diese Aussagen sind den Einwänden, die *Ludwig Feuerbach* am gründlichsten formuliert hat, oder mindestens dem Verdacht des *Anthropomorphismus* ausgesetzt, wonach der biblische Gott nichts anderes sei als die ontotheologisch entäußerte und hinaufgesteigerte Gestalt des Menschen (die μορφή des ἄνθρωπος). Diese Gestalt, so der religionskritische Gemeinplatz, werde biblisch nur abgewandelt und die Abwandlungen ihres schöpferischen Tuns würden einem fiktiven Anderen untergeschoben oder auf noch Unergründetes projiziert. Wir Menschen begreifen uns beschränkt und fantasieren über uns hinweg in ein im Superlativ vorgestelltes Unbeschränktes, sollten aber das von uns abgespaltene Fantasierte für uns reklamieren.

Die Anthropomorphismus-Anklage, die als solche schon Überlegenheit in ihrer Entwertung aller Vermenschlichungen suggeriert, ist gewiss nicht kritiklos hinzunehmen, aber auch nicht vorschnell abzuweisen. Der Anthropomorphismus-Verdacht scheint gerade dort angebracht, wo das Geschöpf sich grundsätzlich für ein vom Schöpfer abhängiges und unselbstständiges Wesen hält, wo also der Abhängigkeitscharakter (das unausweichliche Müssen) den Gabe- und Geschenkcharakter (das dem Belieben enthobene Dürfen) verdrängt. Dadurch wird deutlich, *warum* die Selbstständigkeits-/Abhängigkeitsproblematik des neueren Atheismus so bedeutsam für eine postatheistische Philosophische Theologie ist.

Die *Vermenschlichung* (Anthropomorphie) Gottes kann aber nicht unkritisch als Maßstab zur Abweisung theologischer Aussagen angesetzt werden. Denn ohne Bezugnahme auf das menschliche Dasein als unabschließbar *offenständiges* Eksistieren gibt es keine Wesensgestalt des Menschen und des Menschlichen, gibt es kein menschliches Gestimmtsein, Erfahren, Verstehen, Denken, Erkennen, Handeln u. Ä. Fragen wir, wer der Mensch sei, ist er *immer mehr* als nur ein Mensch; er weist seiner *offenen* Wesensgestalt nach so über sich hinaus, dass er nur von ›jenseits‹ seiner selbst, von dem, was nicht nur er oder allererst er selbst ist, sich in seinem weltoffenen Sein (Anwesen) *empfängt*. Behauptet er sein Menschsein als Da*seiender* nicht als Zentrum des Sinnverständnisses, sondern lässt er sich los und sieht er von sich

als etwas Da*seiendem* ab (was nichts anderes heißt, als sein Da*sein* in unabschließbarer Offenheit zu vollziehen), dann ereignet sich Vermenschlichung, dann gewinnt er sein Menschsein und ist sich als ein *menschlicher* Mensch gegeben.

Zum Gesagten ist anzumerken, dass der keineswegs eindeutige Ausdruck *Anthropozentrik* sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingebürgert hat. Er ist verwandt mit Human*ismus* und Anthropolog*ismus* und bezeichnet (neben Kosmozentrismus und Theozentrismus) eine ›Weltansicht‹, ›Weltanschauung‹, ein ›Weltbild‹ oder überhaupt eine Weise des Sichverhaltens zur Welt, in welcher der Mensch in den Mittelpunkt seines Seinsverständnisses rückt. *Wilhelm Windelband* konnte 1892 der »christlichen Weltansicht« einen »*anthropocentrischen* Charakter« zuschreiben,[479] da in ihr (anders als im griechischen Denken) angeblich der Mensch mit seiner Geschichte zum Mittelpunkt des Universums wurde. Genauer gefasst wurde der Terminus durch *Johann Baptist Metz*.[480] Er hält das griechische Denken mit Blick auf den Rang der Seienden (ontisch) für anthropozentrisch, aber mit Blick auf das waltende Seinsverständnis (ontologisch) für kosmozentrisch-objektivistisch, d. h. »am statisch-dinghaften Sein der Natur orientiert«. Das Denken des *Thomas von Aquin* ist dagegen ontisch theozentrisch, aber ontologisch anthropozentrisch, »an dem durch geschichtliche Einmaligkeit ausgezeichneten Seinsmodus des Menschen«, »an der ›Subjektivität‹« orientiert. Erst hier hat das Menschsein »gegenüber dem welthaft-gegenständlichen Vorhandensein einen sachlichen Vorrang als Modell des Seinsverständnisses«. Dieses wird als »Modell« und »leitende Seinsvorstellung« begriffen, von der alle anderen Verständnisweisen (»wie etwa die Zuständlichkeit der Welt«) abgeleitet werden.

Dass alle anderen Verständnisweisen vom Subjekt, das »seiner Subjektivität ansichtig wird« (was die Weise der »Sich-selbst-Gegebenheit des Menschen« sein soll), abgeleitet werden sollen, und zwar im Gegensatz zum griechischen ›Modell‹, das von der welthaften Objektivität, der dinghaften, primär räumlich akzentuierten Vorhandenheit bzw. Zuständlichkeit ausgehen soll, verkennt mit modernen neuzeitlichen Begriffen das griechische Physisdenken ebenso wie das thomasische Seinsverständnis. Aufgrund des Ausgangs von der primären lebensweltlichen Erschlossenheit des antiken und noch mittelalterlichen Selbst- und Weltverständnisses stand weder der Mensch noch die Erde (*geozentristisch*) im Mittelpunkt, sondern sie bildeten unter den gestirnten Himmelssphären den unteren oder gar untersten Be-

479 W. Windelband, *Geschichte der Philosophie* (1892!), 205, »Anthropologismus«, 206.
480 Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, im Folgenden 43–52.

reich, den (im Neuplatonismus) fernsten Ort, den göttliche Gunst gerade noch erreichen konnte.

Diese anachronistische Idee eines angeblich naiven Anthropozentrismus der Alten (dem ontischen Rang nach) vermeint *Teilhard de Chardin* durch eine »Neo-Anthropozentrik der Bewegung« und kosmischen Dimension der *Dauer* zu korrigieren, wenn er den Menschen nicht mehr als festen »Weltmittelpunkt, sondern [als] Achse und Spitze der Entwicklung« begreift.[481] »Der schlechte Anthropozentrismus überträgt ohne *Korrekturen* die Eigenschaften des Menschen nach unten auf die Tiere, und auf das Göttliche nach oben. Aber es gibt einen gerechtfertigten Anthropozentrismus – der darin besteht, *ausgehend von uns selber* ein Universum abzuschätzen, *von dem wir einen Teil bilden* (nicht nur, weil wir darin eingeschlossen sind, sondern weil seine Entwicklung durch uns hindurchgeht).«[482] Das Universum lässt sich unter »*Korrektionen der Analogie*« aufgrund menschlicher Liebes- und Seinserfahrung (die je immer mehr durch Differenzierung einigt und geeinigt wird) insofern verstehen, als es in seiner Kosmo-, Geo- und Biogenese die Anthropogenese ermöglicht bzw. die Fassungskraft für die Erscheinung des Menschen hervorbringt.

Die sachliche Problematik des Anthropozentrismus hängt von der näheren Grundbestimmung des menschlichen Wesens hinsichtlich seines Seins ab, ob der Mensch sich »zur bevorzugten Erschließungsbasis für das Sein im Ganzen« macht[483] und sich selbst behauptet oder ob nicht vielmehr umgekehrt die Würde seines Mensch-seins darin gründet, dass er in ›Erschlossenheit‹ bzw. ›Offenheit‹ für das *Anwesen* des Seienden als Seienden (oder des Seienden im Ganzen) ek-sistiert, d. h. absichtslos-antwortend sich dem gibt und an das verschwendet, wodurch ihm als Da-Seiendem *zu sein gegeben* und *aufgegeben* ist. Die Mitte liegt dann dort, wo sich dieses Beziehungsgeschehen von antwortendem Menschen und sich ihm zu eigen gebendem Sein ereignet.

Weil alle Aussagen über Schöpfung, auch die der Bibel, menschliches Sprechen sind, das Anthropomorphismen, metaphorische Sprache o. Ä. enthalten kann, wäre es »falsch, prinzipiell jede Redeweise von Gott, die theologisch und daher wissenschaftlich gelten will, als notwendig menschliches Sprechen *im Sinne von Anthropomorphismus*, gar aus geschöpflichem Unvermögen herrührend, anzusehen. Der theo-

481 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres*, Bd. 1: *Le Phénomène Humain*, 30, dt.: *Der Mensch im Kosmos*, 9; vgl. ders., *Œuvres*, Bd. 2: *L'Apparition de l'Homme*, 297, dt.: *Das Auftreten des Menschen*, 279: »Der Mensch [ist] nicht mehr Zentrum, sondern auf das Zentrum eines in Sammlung begriffenen Universums hin abgeschossener Pfeil.«

482 Brief aus Peking vom 29.4.1934 in: H. de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, 221, Anm. 68.

483 J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 51.

logische Grund liegt darin, daß die Bibel und folglich die Theologie den Menschen als ›nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes geschaffen‹ (Gen 1) anerkenne, er somit von der Schöpfung her als theo-morph zu bezeichnen wäre.«[484] Das menschliche Sprechen wäre, insofern und insonah es ein im eigentlichen Sinne radikal *menschliches* ist (das dem Menschen so an die Wurzel geht, dass er seiner Abgründigkeit Raum gibt), ein *theomorphes* Sprechen und dieses, recht verstanden, *dasselbe* (nicht das Gleiche) wie ein *anthropomorphes* Sprechen, was nicht mit einem *Ismus* des Anthropomorphen, dem Anthropomorphismus, zu verwechseln ist.

Jedes sinnvolle theologische und philosophische Sprechen über Schöpfung wird ein *analoges* Sprechen sein müssen, wenn unter Analogie verstanden wird, dass im Walten noch so großer Nähe (Ähnlichkeit, Angemessenheit) je immer größere Ferne (Unähnlichkeit, Unangemessenheit) vorwaltet, wobei die Ferne in ihrer unaufhebbaren Unergründlichkeit, als das abgründig Unverstandene und Verborgenbleibende, der Ausgangsort des Verstehens und der Annäherung ist – und nicht umgekehrt bereits Erkanntes zum Maß der Erkenntnis des Unbekannten aufgebläht wird. Daher ist die entscheidende Frage, aus welcher Haltung oder Einstellung gesprochen wird.

Wird, wenn über Schöpfung gesprochen wird, aus einer Analogie ›von unten‹ gesprochen?[485] Wird sie aus den verschiedenen abgestuften Weisen innerweltlichen Hervorbringens und Hervorgebrachtwerdens aus Vorhandenem als deren Superlativ zu verstehen gesucht? Oder wird umgekehrt über Schöpfung aus einer Analogie ›von oben‹ gesprochen, und zwar aus der Erfahrung, sich selbst in seinem Dasein einem ständigen *Geben* (Frei-gegeben-sein) zu verdanken, das zur selbstständigen und kreativen Weiter*gabe* des Seins und Wirkens ermächtigt und dementsprechend zu würdigen ist? Der häufige Hinweis auf die absolute Unvergleichlichkeit des Schöpfer-Wirkens Gottes, für die der hebräische Terminus *bārāh'* reserviert sein soll, ist *relativ* zu verstehen – wohl im Blick auf eine anthropomorphistische Analogie von unten, die auszuschließen ist; er besagt aber nicht *absolute* Analogielosigkeit in jeder Hinsicht, schließt also nicht eine analoge Rede vom schöpferischen Sein und Wirken der Geschöpfe aus, denen immerwährend ›zuteil-*gegeben*‹ wird, die eigene Würde und die Anderer in ihrer Selbstständigkeit zu wahren, selbst erfinderisch-kreativ Gutes hervorzubringen, ja den Neuanfang Anderer aktiv zuzulassen – eine wahre ›Theo-morphie‹ der Geschöpfe. Entsprechend den Graden ihrer Selbst-

484 R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, 232 f.

485 Siehe den ersten Hinweis auf das im Methodenteil noch zu entfaltende Verständnis der Analogie in *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 2/1, 156–175.

und Eigenständigkeit, Selbsthingabe und Kommunikationsfähigkeiten können sie als Repräsentation (Bild und Spur) des *Schöpfertums* Gottes angesehen werden und ist ihnen die Teilnahme an Gottes Schöpfung, die so viel wie Bevollmächtigung zu schöpferischer ›Mitarbeit‹ an Gottes Schöpfung besagt, *geschenkt*.

Dieser ›Schöpfungsauftrag‹ an den Menschen ist aber nicht (unter Verwechslung von Anfang mit Beginn) so zu verstehen, dass der Mensch vollenden könnte, was Gott bloß begonnen hat, »als Fortführen-Sollen des Schöpfungswerkes Gottes«, oder dass man sagt, »der Mensch sei zum [arbeitsteiligen] Mit-Wirken mit dem Schöpfer in der (schon geschaffenen) Welt bestellt«.[486] Auch *entlässt* Gott nicht (deistisch) seine Kreatur bzw. setzt sie in ein selbstgenügsames Bei-sich-Sein und Für-sich-selbst-Sein frei, sondern wenn nach einer *Schöpferabsicht* Gottes gefragt werden kann, so wird das Geschöpf »sich gegeben, auf daß es seinem Schöpfer Geschöpf sei« und Gott seinem Geschöpf Gott sei; und er erschafft, *um* in bleibender (treuer) Zuwendung dem Erschaffenen gebend-gewährend da zu sein.[487] Das Walten alles Währenden entspringt immerdar ureigenstem Gewähren. Was Schöpfung meint, kann nun ganz allgemein formuliert werden: »Er-schaffen heißt: sein-lassen; frei-sein-lassen aus ständigem Geben Gottes, in der Zuneigung der schöpferisch-bleibenden Liebe Gottes wie in der Zuneigung des Sich-von-diesem-Gott-her-Empfangens, gar in antwortender Liebe.«[488]

Worauf antwortet diese Liebe und worin besteht die Antwort? Die Antwort besteht im Vollbringen der Aufgabe: dass Jahwe das Werk seiner Hände dem Menschen innerhalb seines Anwesenheitsraumes (Namens) zur ›Herrschaft‹ (im Sinne hütenden Waltens) anvertraut hat (vgl. Psalm 8). Sie besteht in einem freien Ausschöpfen der gegebenen und in Empfang genommenen Seins*möglichkeiten* fantasievollen Entwerfens und Vollbringens. Der Mensch ist ein Wesen, das als geschaffenes ermächtigt ist, sich zu dem Sein, das ihm täglich erneut gegeben ist und dem es sich verdankt, selbst zu verhalten. Somit gehört zum *Geschaffen-sein* seine Kreativität im weitesten Wortsinn sowie deren Mitteilung. Die Theomorphie des Menschen zeigt sich (positiv, nicht exklusiv ausgedrückt!) im *geschaffenen* Schöpfertum. Dieses gehört zur personalen Praxis des Mit-Anwesens des Menschen mit Gott. Gibt es ein solches Mit-sein des Menschen mit Gott, dann begründet dieses Geschaffen-sein die kreativen Möglichkeiten, denn das Seins-mitteilende Wirken entspricht dem Sein (*agere sequitur esse*) und nicht umgekehrt.

---

486 R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, 205.
487 Vgl. dazu a. a. O., 209–212.
488 A. a. O., 217.

Ob wir das *geschaffene* Schöpfertum nun biblisch, aus griechischer Sicht oder wie immer zu verstehen suchen, die sich aufdrängende Vorstellung herstellenden Agierens und der einseitig glorifizierten (Mit-)*Arbeit* (im Gegensatz zu Fest und Feier, Muße, Tun durch Nichttun usw.) sollte man hier vermeiden. Schöpferisch verhalten wir uns im sorgenden Einander-Einräumen von Anwesenheit in den Dimensionen der Tiefe und Erhabenheit, im Zur-Welt-Bringen (›Geburt‹) und im Zur-Sprache-Bringen (Wort), in Auseinandersetzung (›Kampf‹), die das Chaos ins Gleichgewicht mit Ordnung bringt und aus dem ›Verfallen‹ in das Uneigentlichsein zurückholt, im künstlerischen Entwerfen, Erfinden und Machen, oder anders gewendet in allen Weisen des Sichverhaltens, in denen Gutes im liebenden *Sein füreinander* hervorgebracht werden kann: *Praxis*, *Poiesis* und *Theorie*. Das Für-einander-sein ist jedoch nicht narzisstisch-privativ, auf Zweisamkeit beschränkt oder anthropozentristisch verstanden, sondern eben aus dem den Menschen aufgegebenen Verhältnis zur Welt im Ganzen *als Schöpfung* und zu den *Mitgeschöpfen*.

d) Zur Diskussion der praktischen Folgen biblischer Schöpfungstheologie

Nicht nur biblische Schöpfungstheologie, sondern auch Philosophische Theologie ist ohne lebens*weltliche* Basis unhaltbar und schließt die existenzielle, lebens*praktische* Bedeutsamkeit ein. Ohne sie kann es keine ernsthafte philosophische (ontologische) Grundfrage geben. Zwar ist Philosophische Theologie an sich noch keine Ethik, nicht elaborierte praktische Philosophie, aber im Sinne ihres Êthos und ihrer Begründungsfunktion nicht ohne ethische Relevanz. Dass das Schöpfungsverständnis (nicht bloß im Sinne intellektuell-semantischen Verstehens, sondern im Sinne des Sichverstehens auf das eigene Geschaffen*sein*) von größter ethischer Bedeutsamkeit und Tragweite ist, beruht darauf, dass es eine Weise ist, sich *frei* (befreit) und *verantwortlich* zur Vorgabe des eigenen Seinkönnens als (Mit-)Mensch zu verhalten, und zwar als jemand, der die ihm durch Andere vermittelte Gabe des ihm eigenen Anfangs annimmt und sich zu ihr verhält. Dieses Angefangenhaben besagt gemäß der Struktur seines ereignishaften *Anwesens* in *der Welt*, sich selbst (seinem Da-sein nach) zu seiner vorgegebenen *Mit- und Umwelt* zu verhalten. Sich jeweils selbst zu verhalten heißt, das Dasein praktisch, d. h. frei und verantwortlich zu vollziehen. Die Fragen der praktischen Philosophie sind hier vielfältig; berührt wurde schon die Problematik des Schöpferischen im menschlichen Dasein, der sogenannten ›Mitarbeit‹ an der Schöpfung. Im Folgenden geht es sowohl um das biblisch-offenbarungstheologische als auch um das philosophische Schöpfungsverständnis in ethischer Hinsicht, doch eingeschränkt auf die Proble-

matik des Verbauens oder Ermöglichens des dem Menschen aufgegebenen Sorgetragens um die Schöpfung: seine ökologische Weltverantwortung.

Mit dem Aufbruch eines neuen Schöpfungsverständnisses sollte die aktuelle Sinnhaftigkeit des biblischen Schöpfungsauftrages nicht mehr umstritten sein. Jedoch ist noch immer eine von *Carl Amery* besonders niveauvoll vorgetragene Kritik verbreitet, welche die ökologisch »*gnadenlosen Folgen des Christentums*« beklagt:[489] Das weltweite Zerstören ökologischer Systeme lasse sich *nur* als Folge der Verinnerlichung judäisch-christlicher Grundvorstellungen durch säkulare Mächte verstehen. Die »totale planetarische Krise« reiche in die Vorzeit des Alten Bundes (Gen 1–9) zurück. Durch die Gottebenbildlichkeit als »Ausweis der grundsätzlichen Höherwertigkeit« des Menschen werde »ein tiefer Graben zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung angelegt«. Der Mensch gelte als »*telos*, Ende und Ziel des Weltgeschehens«. Der absoluten und totalen Überlegenheit entspreche der »ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft«, die ihm ohne Auflagen »völlig freigestellt« sein soll. Durch den Noachbund, in dem Gott den Menschen noch dazu sein bedingungsloses Erbarmen zugesagt hat, ist der Mensch Amery zufolge »ausdrücklich aus dem ökologischen Zusammenhang herausgenommen, dessen logische Risiken nicht für ihn gelten, was immer andere Arten überkommen mag. Die kollektive Unsterblichkeit des Menschen ist durch göttliches Edikt gesichert«. Als verhängnisvoll kommt noch hinzu, dass diese Auffassung heute selbst unter materialistischen und atheistischen Prämissen für selbstverständlich gehalten wird.

Nach dem bisher über Schöpfungsglauben Gesagten kann dem Theologen und Biologen *Günter Altner* zugestimmt werden: »Es gibt keinen Anlaß, dem biblischen Aufruf zur Herrschaft über die Erde das Motiv der Ausbeutung und Despotie zu unterstellen.«[490] Überhaupt folgt, wie schon gesagt, aus der biblischen Fassung der Gottebenbildlichkeit und des Schöpfungsauftrags *wirkungsgeschichtlich* kein (neuzeitlicher oder moderner) Anthropozentrismus. Wird der umstrittene Herrschaftsauftrag in Gen 1–11 in die moderne ökologische Problematik übersetzt, so ist er im Kontext weltweiter *mitkreatürlicher Solidarität* zu verstehen, und zwar nicht als repressiv-despotische, sondern wenn überhaupt als Herrschaft, dann als behutsam-schonende und hegend-befreiende.[491]

---

489 Vgl. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, zum Folgenden 15–30. Vgl. dazu kritisch u. a. G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*, 69–85.

490 G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*, 68.

491 Nach H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 247, gibt es »zwei Arten von Herrschaft: eine repressive und eine befreiende. Letztere zieht die Verringerung von Elend, Gewalt und Grausamkeit nach sich. In der Natur wie in der Geschichte ist der Kampf ums Dasein das Zeichen von Knappheit, Leiden und Mangel. Sie sind die Qualitäten der blinden Materie, des Reichs der Unmittel-

Der biblische Ansatz erweist sich für eine Umweltethik, wie sie seit der ›Umwelt-Bewegung‹ in den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts zunehmend in das öffentliche Bewusstsein dringt, von größter Bedeutung. Hier besagt theologische Umweltethik als Erstes so viel wie »Mitkreatürlichkeit und lebt aus der Erfahrung des gegenseitigen Empfangens und Gebens zwischen Mensch und Natur«.[492] Die Umweltmisere ist somit keineswegs durch biblische Traditionen vorprogrammiert, denn die dort »erfolgende Beauftragung ist Ermündigung zur Haushalterschaft«.[493] Das von Amery zu Recht beschworene planetarische Zerstörungspotenzial kann daher nicht der direkten *Wirkungsgeschichte* des Christentums, *insofern* es *biblisch* grundgelegt ist, angelastet werden, sondern der *Rezeptionsgeschichte*, und zwar einer den ursprünglichen Schöpfungsglauben entstellenden Einflussnahme, die innerhalb der europäischen bzw. europäisierten Christenheit ihren Ausgang genommen hat. Aber auch dieses Urteil ist noch überaus einseitig, sofern es den Anteil des ergologisch-technomorphen Denkens der abendländischen Philosophiegeschichte unberücksichtigt lässt, das *trotz* des Christentums, aber nicht ohne die Christenheit, vordringen konnte.

Hier erscheint mir die philosophische Zeitdiagnose *Heideggers* durch ihren ontologischen Tiefgang eher weiterführend. Auf das Wesentliche zusammengezogen besagt sie, dass mit der modernen, von der Technik bestimmten Welt »die Machbarkeit des Seienden zum Vorschein kommt«. Das geschieht »auf Grund einer Auslegung des Seienden«, und zwar so, dass »*sich etwas von selbst macht* und demzufolge für ein entsprechendes Vorgehen auch machbar ist.« Heidegger nennt die von der Technik (bzw. Poiesis) her vollzogene Auslegung der Physis als das »*Sich-von-selbst-machen*«, dergestalt, dass »das Übergewicht in das Machbare und Sich-machende zur Geltung kommt«, die »Machenschaft«.[494] Gemeint ist damit nicht »eine ›üble‹ Art menschlichen Vorgehens und der Anzettelung eines solchen«, sondern »eine Art Wesung des Seins«,[495] die zwar als ›Seinsgeschick‹ zu verstehen, aber nicht als Fatum bzw. unausweichliches Schicksal misszuverstehen ist, das den Men-

---

barkeit, worin das Leben sein Dasein passiv erleidet. Dieses Reich wird allmählich im Laufe der historischen Umgestaltung der Natur vermittelt: es wird ein Teil der Menschenwelt. Insoweit sind die Qualitäten der Natur historische Qualitäten. Im Prozeß der Zivilisation hört die Natur in dem Maße auf, bloße Natur zu sein, wie der Kampf blinder Kräfte begriffen und im Licht der Freiheit beherrscht wird.« Zur Diskussion dieser Auffassung durch J. Habermas vgl. G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*, 97–107.

492 G. Altner, a. a. O., 179.

493 A. a. O., 12.

494 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 126.

495 Ebd.

schen die freie Verantwortung entwendet, statt sie zur eksistierenden Freiheit zu befreien. »Machenschaft als Herrschaft des Machens und des Gemächtes« weist auf ein menschliches Verhalten hin (*poiesis*, *téchne*) und ist die ontologische (»seynsgeschichtliche«) Bestimmung eines menschlichen Verhaltens. Dieses ist »selbst nur möglich auf Grund einer Auslegung des Seienden«, wie sie »von Platon bis Nietzsche« die abendländische Philosophie durchdringt.[496] Das Machenschaftliche nennt eine bestimmte Wahrheit der *Seiendheit* des Seienden, die im Horizont des Machens, des Her- und Vorstellens bestimmt und entworfen wird.[497] Es ist nun, »als ob Seyn nicht weste«.[498]

Nach Heidegger drängt sich im Mittelalter das Machenschaftliche durch das »Hereinspielen des jüdisch-christlichen Schöpfungsgedankens und der entsprechenden Gottesvorstellung [!]« deutlicher vor. Das Seiende wird als wirkursächlich Hergestelltes machenschaftlich vorgestellt.[499] Mit dem herstellenden Verursachtsein kommt dessen Machbarkeit entfesselt zum Vorschein: das ›*Sich-von-selbst-machen*‹, das mögliche *Know-how*, das aus allem und jedem herausgeholt werden kann. Wir haben diese herstellungsanaloge Auslegung der Schöpfung als technomorph-ergologische durch die Geschichte des Platonismus hindurch kursorisch verfolgt. Dieser Auslegungstrend konnte durch die Sichtung des biblischen Schöpfungsverständnisses als verzerrende Entstellung und irreführende Verfallsform des personal-dialogischen Schöpfungsverständnisses aufgewiesen werden.

Heidegger behauptet ohne minutiöse Sorgfalt der Auslegung, wie er sie sonst anderen Texten angedeihen ließ: »In der Machenschaft liegt zugleich die *christlich-biblische* Auslegung des Seienden als *ens creatum*, mag dies nun gläubig oder verweltlicht genommen werden.«[500] Zur Entlastung des fälschlich pauschalisierenden Kritikers kann nur angeführt werden, dass ihm eine angemessene Erschließung der originären biblischen Schöpfungstheologie zu seiner Zeit noch nicht zur Verfügung stand. Ihr philosophie- und zivilisationskritisches Potenzial blieb ihm daher unbekannt. Dennoch kann seine ontologisch orientierte Kritik des Schöpfungsglaubens samt der

496 A. a. O., 126 f.
497 Vgl. a. a. O., 108 f.
498 A. a. O., 115. Es geht hier nicht um die diskussionswürdigen Weisen, wie sich die ›Seinsverlassenheit‹ aus der Sicht Heideggers meldet, etwa durch die mit dem Fortschritt im Hinblick auf Entdeckungen, Erfindungen, Industrie und Maschinen einhergehende »Vermassung, Verwahrlosung, Verelendung« oder durch die »Weltverdüsterung und Erdzerstörung im Sinne der *Schnelligkeit*, der *Berechnung*, des *Anspruchs des Massenhaften*« (119).
499 A. a. O., 126 f.
500 A. a. O., 132. Das *ens creatum* wird von Heidegger monoman nur als Hergestelltes vorgestellt, vgl. u. a. 107, 110 f., 130.

durch ihn begünstigten Verweltlichung[501] dankbar gewürdigt werden. *Insofern* die Kritik dessen *korrumpiertes* und weithin verbreitetes Zerrbild betrifft, lässt sich gerade aus ihr in ontologischer Hinsicht Grundlegendes lernen: In der Machenschaft *verbirgt* sich das Sein in der Offenbarkeit des machbaren und gemachten Seienden. Das Sein *entzieht* sich dem Seienden und *verlässt* so das Seiende. Der Mensch, der inmitten des Seienden im Ganzen steht, versteht sich nunmehr auf das Sein als etwas nachträglich Abstrahiertes, ja sogar als das Gewisseste im absoluten Wissen: Er verdeckt und vergisst das dem Seienden zugehörige ›Seyn‹.

Der die ›Seinsvergessenheit‹ der Philosophie begründende und überbietende epochenkritische Titel ›Seinsverlassenheit‹ besagt, dass sich das Sein vom Seienden zurückgezogen hat. Nun erscheint das Seiende »seiend«, »eigentlich seiend« oder sogar »seiender«, ja am Ende als das höchste und oberste Seiende, das bleibend Anwesende, Absolute und alles andere Seiende Bedingende. In ›christlicher‹ Philosophie und Theologie wird das Seiende »nur zu dem von anderem Seienden Gemachten […]. Das oberste Seiende als Ursache alles Seienden übernahm das Wesen des Seyns. Dieses ehemals vom Schöpfergott gemachte Seiende wurde dann zum [machenschaftlichen] *Gemächte* des Menschen, sofern jetzt das Seiende nur in seiner Gegenständlichkeit genommen und beherrscht wird.«[502]

Im technomorphen Schöpfungsverständnis erblickt Heidegger das bloß herstellende »Ursache-Wirkungs-Verhältnis« und hält es für »das Gemeinste und Gröbste und Nächste, was alle menschliche Berechnung und Verlorenheit an das Seiende sich zuhilfe nimmt, um etwas zu erklären, d. h. in die Klarheit des Gemeinen und Gewohnten zu rücken«.[503] Mit der Überblendung des Menschen durch das Gegenständlich-Machenschaftliche entzieht sich schließlich nicht nur die abstrakt verbleibende Seiendheit, das ›Seyn‹, sondern unter ihr auch das Seiende als solches, denn die Seiendheit als Horizont, innerhalb dessen nun Seiendes begriffen wird, ist die

501 Wie wir im Falle Heideggers sehen, muss eine Zurückweisung einer herstellungsanalogen Interpretation der Schöpfung keineswegs einen radikalen Atheismus als kritische Antwort zur Folge haben. Wird diese Technomorphie aber doch zum Vorwand kritischer Rechtfertigung eines humanistischen Atheismus wie beispielsweise bei Sartre genommen, dann im Sog einer prometheischen Herausforderung des Menschen zu grenzenlos technomorpher Kreativität. Man kann darin einen speziellen Typ von Säkularisation erblicken, nämlich den der Transposition von (mitunter) entstellten Glaubensformen aus der theologischen in die weltliche Sphäre (siehe oben 424 ff.). Vor allem innerhalb eines doktrinären Atheismus (Diamat) oder szientistischen Technizismus können sich die gnadenlosen Folgen eines solchen sich selbst missverstehenden ›Christentums‹ zeigen. Das Säkularisierte potenziert das vormalige Missverständnis, kann aber zugleich von ganz anderen, beispielsweise durchaus berechtigten emanzipatorischen Motiven getragen sein.

502 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 111.

503 A. a. O., 110.

Gegenständlichkeit (Objektivität) als Grundform der Wirklichkeit. Ihr entspricht im Gegenzug, dass sich das Subjekt als Bezugsmitte alles Vorstellens setzt, sodass alles Vorgestellte zum *Erlebbaren* und *Erlebnis* wird.[504] Trifft diese (gewiss auch pauschalisierende) Epochenkritik Heideggers von der Vorherrschaft des Machenschaftlichen tendenziell oder nur modifiziert und eingeschränkt zu, dann ist theologische Philosophie herausgefordert, Schöpfung aus einem ursprünglicheren Seinsverständnis heraus zu denken.

504 Der heute üblichen Verwechslung von ursprünglich durchgemachter Erfahrung mit eindrucksvollem Erlebnis (dem sensationellen, aber unverbindlich bleibenden ›Event‹) muss gerade eine Philosophische Theologie besondere Aufmerksamkeit widmen; vgl. dazu Verf., UEpS, Bd. 2: »Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung«, 141–157.

6. Die Herausforderung des Schöpfungsglaubens für das Philosophieren und das Paradigma einer Philosophie der Schöpfung bei Thomas von Aquin

6.1 *Die Herausforderung durch den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben*

Der ungeheure Anspruch des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens liegt darin, dass ausgesagt wird: Die Welt (Physis, Kosmos, Universum, das Seiende im Ganzen) und was immer in ihr an einzelnen Seienden und im Ganzen ist, ist Erschaffenes, Gewährtes, Gegebenes, und zwar von Anfang an. Diese All-Aussage stellt für den Philosophierenden eine gar nicht umgehbare Herausforderung dar, wenn er dabei bleibt, dass sein Denken ein für das Ganze und die im Unergründlichen gründende Dimension aufgeschlossenes sein will. Daher besagt Schöpfung immer schon Ursprung und Herkunft, Anfang und Ausgang, der in das Kommende hineinreicht, ja diesem voraus ist und das Geschöpf ganz und in jeder Hinsicht ›bestimmt‹, aber auch, dass dem Geschöpf Grund zu eigen gegeben ist: Grund, *es selbst zu sein*. Aber was heißt hier ›gegeben‹? Muss hier nicht die Fragwürdigkeit des mehrfach angesprochenen Gabe- und Geschenkcharakters alles Seienden von seinem Sein her erneut erinnert und in seiner Unausschöpfbarkeit für eine theologische Philosophie ausgetragen werden?

6.2 *Universelle Herausforderung zum Bedenken des Schöpfungsglaubens*?

Ist Schöpfung notwendige Vorgegebenheit der christlichen Heilsgeschichte und bleibender Ursprung des Heils und der Erlösung, weil diese die Schöpfung vollenden, dann ist anzunehmen, dass ihre großökumenische, die Menschen verbindende Bedeutung weiter reicht als ihre besonderen Ausprägungen innerhalb der ›abrahamischen‹ Religionen (Judentum, Christentum, Islam). Dass der Schöpfungsglaube exklusivistisch einen Grundzug monotheistischer Offenbarungsreligionen anzeigt, erscheint mir äußerst fragwürdig. Schon religionsgeschichtlich haben wir gesehen, dass die alttestamentlich bezeugte Rede von Schöpfung und Schöpfer in Israel ihre Wurzeln doch nur in Verbindung mit der Umwelt Israels hat. *Claus Westermann* hat hier hervorgehoben: »Alle Völker, an die Israel angrenzte und von denen es über-

haupt wußte, hatten dies gemeinsam, daß in ihnen allen der Mensch als Geschöpf eines Gottes und die Welt als göttliche Schöpfung verstanden wurden. […] Das biblische Reden von Schöpfer und Schöpfung steht in einem erkennbaren, vielfältigen Zusammenhang mit dem Reden von Schöpfer und Schöpfung außerhalb der Bibel, in Israels Umwelt und in Israels Vorzeit.«[1] Ja die Motive des Urgeschehens von *Genesis* 1 bis 11 waren »über die ganze Welt verbreitet«.[2] Mag diese Behauptung auch religionswissenschaftlich strittig sein, so ist doch nicht auszuschließen, dass ein Sichverstehen auf Schöpfung und Geschaffen*sein* möglicherweise nicht als Spezifikum von Offenbarungsreligionen anzusehen ist und sich schon gar nicht aus einer irgendwie tradierten ›Uroffenbarung‹ herleitet, sondern etwas allen Menschen Zugängliches und eben daher auch philosophisch Relevantes ist. Damit stellt sich uns die Aufgabe einer phänomenologischen Erschließung des Geschaffen*seins* als denkende Erhellung eines personal-dialogischen Schöpfungsverständnisses. Wie lässt sich dieses Geschaffen*sein* überhaupt von ihm selbst her vernehmen, sodass wir um es wissen könnten? Zeigt sich im Sich-Ereignen des Seins des Seienden so etwas wie Geschaffen*sein* ursprünglich?

Vorläufig und zum Abschluss dieses Bandes soll für diese Aufgabe mindestens der Blick frei werden, indem auf die lange verkannte und geradezu paradigmatische ontologische Auslegung des Schöpfungsglaubens durch *Thomas von Aquin* verwiesen wird, die mit der verbreiteten technomorphen Auslegung nichts zu tun hat.

6.3 *Der Grundgedanke thomasischer Schöpfungsontologie*[3]

a) Ontologische Konkretion des Zugangs zum Schöpfungsverständnis

Die Erste Philosophie geht nach *Thomas von Aquin* nicht von einem ersten Gegenstandsentwurf (*obiectum*) des Intellekts aus, sie ist nicht *Begriffsmetaphysik*, sondern ihr ›Subjekt‹ ist das in seinem grenzenlosen Sein konkret erfahr- und denkbare Seiende und die es mitbegleitenden Seinsvollkommenheiten, die transzendentalen Auslegungen des Seienden wie Vieleinheit, Wahr-, Gut-, Schönsein u. a.[4] Dem

1 C. Westermann, *Schöpfung*, 17 f.

2 Vgl. dazu besonders O. Keel/S Schroer, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, hier 21.

3 Zum thomasischen Schöpfungsverständnis vgl. G. Pöltner, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*; ders., *Aspekte der Schöpfungstheologie des Thomas v. A.*; ders., *Vorläufer des Ereignisdenkens.*

4 Zum Gegenstandsbereich der Ersten Philosophie bei Thomas v. A. siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 447–452. Zur Transzendentalienlehre des Thomas siehe oben, Achter Exkurs, 2.2.2.

entspricht, dass kein rein Geistiges im Menschen oder ein abstrakt verdinglichtes ›Denkvermögen‹ denkt, abgehoben von seinem leibhaftigen Sein in der Welt, sondern jeweils *dieser ganze Mensch* ist es, der auf seine Weise für das Ganze des Seienden offen ist: »Dieser einzelne Mensch denkt«[5] und versteht sich auf das Seiendes in seinem Sein. Wobei diese Aussage eine Mitteilung ist, die unausdrücklich – und das ist für das Verständnis des Folgenden im Auge zu behalten – das leibhaftige und offen vernehmende Anwesen *miteinander* Denkender anspricht.

Womit in Empfang nehmendes Denken überhaupt erst anfängt, ist das Seiende als solches, das Seiende in seinem Sein. Dieses erste, anfänglich zu Denkende ist das, was im sinnenhaft wahrnehmenden Weltaufenthalt sich in seinem Sein zu erkennen gibt;[6] es ist das *obiectum* als *Gegen-* und *Zuwurf*, der zu denken gibt und verstanden wird, und noch nicht, wie gesagt, der von einem ›Ich denke‹ aus vorgestellte Gegenstand. Dieses Seiende erschließt sich in und aus seinem Sein: Das Sein west als vom Seienden (das auch du selbst bist und das auch ich selbst bin) Empfangenes (*esse receptum*), als Seinsmitteilung an das *gegebene* Seiende. Das Sein west, indem es sich als das gibt, woran partizipiert wird (*esse participatum*).[7] Thomas spricht hier aus der überwältigenden Erfahrung, dass das Seiende sich einzig einem *Geben* des Seins (*dare esse*) verdankt. Das Sein ist nicht unter der Hand zu einem für sich bestehenden *subiectum* zu machen, das wie Seiendes etwas besitzt, das es geben könnte, sondern im Verströmen und Sichweg*geben* west ›sein‹ transitiv als es selbst, und dadurch *hat* Seiendes zu sein – ist ihm Grund zum Sein gegeben und Sein zum Grund gegeben.

Hier (oben a) wird zweierlei sichtbar: 1. wird damit nicht nur der Überschritt vom Seienden zum Sein, sondern werden auf eine bestimmte Weise auch *Ursprung und Wesensherkunft* der *ontologischen Differenz* von Sein und Seiendem[8] angesprochen, nämlich als *Sichereignen* von Schöpfung (siehe unten b). 2. weist dieses Sichgeben des Seins an das Seiende in den Bereich des *Gebens*, *Schenkens*, *Gewährens* sowie des Dürfens und Sichverdankens zurück; ja dieser Bereich ist das Sein selbst, insofern ihm in und aus seiner Abgründigkeit der Charakter der Gabe und des Geschenks eigen ist (siehe unten c).

5 Thomas v. A., *De unitate intellectus*, c. 1, nr. 216: *hic homo singularis intelligit.*

6 Der Weg vernünftiger Erkenntnis des Daseins Gottes ist für Thomas, De ver q. 13, a. 1, ad 1, grundsätzlich einer, der vom anwesenden Seienden ausgeht (*cognoscat Deum per creaturas sensibiles*), und dementsprechend ein gesamtmenschlich-leibhaftiger.

7 Thomas v. A., De ver q. 21, a. 5c: *ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum.*

8 Zur ontologischen Differenz bei Thomas v. A. siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 410 ff.

b) Ereignishaftigkeit als Schlüssel zum Schöpfungsverständnis

Sein ist nicht absolut in sich selbst Stehendes, es ist dieses Gründende erst im Zustandekommen von Seienden. In diesem Gründen ist es selbst abgründig.[9] »Der Hervorgang des Seins in alle Existenzen [herkünftigen Seienden]« ist Hervorgang »aus dem göttlichen Prinzip«.[10] Sein west im Sichgeben als ein einziger Prozess abgründigen Herkommens. Dieser erweist sich aus einem Uranfang entsprungen und wird als göttlicher bestimmbar.

Der Hervorgang des Seins (*processio creaturarum*) als Geschaffenwerden wird vorzüglich auch durch ein anderes bedeutungsschwangeres Wort ausgesagt: durch *emanatio*. Das heißt hier 1. *Ausstrom*, Ausfließen, Sichverströmenlassen des Seins in alles Existierende; und 2. bedeutet es, dass sich dieses Sein einem *Entspringen* verdankt. Dieses Ausströmen aus einem Urquell ist ein Entspringen, das seinen Ursprung und Urgrund (*principium*) offenbart, der sich dadurch in seiner Göttlichkeit als Schöpfer erweist. Schöpfung wird also unbefangen als Emanation gedacht.[11] Das Existierende ist das aus (*ex [alio]*) dem Sein Herkünftige, das in sich zu sich selbst Frei-Gegebene, das zur Eigen- und Selbstständigkeit gebracht wird (*sistere*). Das Existieren des Existierenden, das aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hervorgeht, insofern ihm zu sein gegeben ist, ist daher auch nicht mit dem Sein zu verwechseln, in dem es gründet. Das Seiende im Vollzugsereignis des Seins (*actus essendi*) enthüllt eine Abgründigkeit im Geschehen des Begründens und Grundnehmens, sodass schließlich gesagt werden kann: »Der eigentliche Name des Seienden bezeichnet den Hervorgang des Seins von Gott in *alles* Seiende.«[12] Was Thomas Schöpfung (*creatio*) nennt, wird ontologisch im Horizont der ontologischen Differenz von Sein und dem Seienden im Ganzen erfahren und gedacht – ›Differenz‹ nicht als Relation, ontische oder gedankliche Verschiedenheit oder gar Unstimmigkeit, sondern als Austrag der Seinsmitteilung[13] und Partizipation des Seienden am Sein verstanden.

Den Dingen, denen Sein zukommt, kommt im eigentlichen Sinne Entstehen als Ins-Sein-Treten (*fieri*) und Geschaffenwerden (*creari*) zu. Sein *hat* nur, wem Sein im

---

9 Zur Abgründigkeit des Seins siehe auch a. a. O., 421 f.

10 Thomas v. A., *De divinis nominibus*, c. 5, lect. 1, nr. 610: *processus essendi a divino principio in omnia existentia.*

11 Dem entspricht schon die Fragestellung zur q. 45 in Thomas v. A., Sth I, pr.: *Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio.*

12 Thomas v. A., *De divinis nominibus*, c. 5, lect. 1, nr. 610: *nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia.*

13 Thomas v. A., Sth I, q. 104, a. 3c: *Deus creaturae esse communicat.*

eigentlichen Sinne zukommt.[14] Das Seiende ist das Geschaffene, indem ihm Sein zukommt, wodurch es ist und nicht nicht ist. Dieses Zu(sammen)kommen (*convenire*) bezeichnet ein Geschehen, ein Zustandekommen des selbstständigen Seienden in seinem Sein, sodass es den Grund seiner Selbstständigkeit in sich selbst hat und durch sich (*per se*) ist. Ein Seiendes sein besagt, es kommt ihm zu, *zu sein*, es ereignet sich. Von seinem Ursprung her bringt aber *das Verhältnis eines Geschöpfes* zum Schöpfer im Geschaffenwerden »eine gewisse Neuheit oder ein Anfangnehmen« mit sich.[15] Darum konnte Thomas eine zeitlich ewige Welt *der Möglichkeit nach* mit Schöpfung und Geschaffenwerden für vereinbar halten.[16] Eine *ontologische Konstitution* des Schöpfungsereignisses, durch die es überhaupt erst Weltzeit gibt, kennt kein Nacheinander.[17] Der Schöpfer gibt auf einmal, zugleich und zusammen (*simul*)[18] das Sein frei und führt das aus und hervor (*producit*), was Sein empfängt.[19] Was *ontisch* gesehen dauert, verdankt sich, solange es währt, dem Schöpfungsakt, gleichgültig ob der Zeitverlauf, wie Thomas nach biblischer Offenbarung annimmt, faktisch einen zeitlichen Beginn hat oder der Möglichkeit nach keinen hat. Auch dieser Gedankengang spricht für ein ereignishaft-präsentisches Verständnis des Geschaffenwerdens; er wird jedoch verdeckt durch die abstruse Gottesvorstellung einer ersten Ursache, die als Glied in der Kette nachfolgender Ursachen alles bewirken soll.

Der Ereignischarakter des Seins wird auch anlässlich der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik deutlich: Metaphysik ist die Wissenschaft, die vom Seienden als Seiendem handelt, insofern es *per se accidentia entis* oder *primae passiones entis* sind,[20] d. h. von dem, was das Seiende an transzendentalen Seinsweisen empfängt bzw. was ihm durch sie selbst zugeeignet wird. Hier ist m. E. das Akzidenz in der Bedeutung von Sichereignen zu verstehen, und zwar ist das Sein (zusammen mit seinen transzendentalen Bestimmungen) durch sich ein *Sich-Ereignendes* hinsichtlich

14 Vgl. a. a. O., q. 45, a. 4c: […] *illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse.* […] *illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse.* Vgl. G. Pöltner, *Vorläufer des Ereignisdenkens*, 116 f.: »*Subsistere als convenire*.«

15 Thomas v. A., Sth I, q. 45, a. 3, ad 3: *creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate sive incoeptione.*

16 Zu dieser damals sehr bewegenden Diskussion vgl. Bonaventura/Thomas v. A./Boethius von Dacien, *Über die Ewigkeit der Welt.*

17 Thomas v. A., ScG II, a. 19, tit: *Quod in creatione non sit successio.*

18 Siehe dazu oben 5.2.3 b) zur Schöpfungsphilosophie des *Augustinus.*

19 Thomas v. A., De Pot q. 3, a. 1, ad 17.

20 Thomas v. A., III Metaph lect. 4, nr. 571.

des Seienden, das es nicht wie ein kategoriales Akzidenz hat, sondern gewissermaßen als Vollzugswirklichkeit jeglicher Substanz ist.[21]

Erschaffung wird nicht nur ausdrücklich als Emanation des Seienden im Ganzen (*emanatio totius entis*) bezeichnet, sondern durch sie geradezu definiert.[22] Die sogenannten Fluss-Metaphern[23] stehen für das Ereignishafte des Schöpfungsvorgangs und implizieren keineswegs von vornherein einen Pantheismus, der sich den Schöpfungsvorgang als eine Art Ausfluss (Protuberanz) aus dem göttlichen Wesen vorstellt. Gottes Schaffen ereignet sich ja freigebend, aus der mit seinem Erkennen identischen Freiheit, und ist keiner inneren oder äußeren Notwendigkeit unterstellt. Im Hervorgang (*emanatio*, *productio*, *processio*) der Dinge aus dem Nichts in das Sein durch den göttlichen Ursprung[24] ist das Sein des Seienden für Thomas gewissermaßen das von Gott zu seiner *Selbstmanifestation* Gebrauchte,[25] das Gott jedoch nicht nötig hat, um *sich* dadurch erst zu finden und *sich selbst* zu gehören,[26] sondern das wir um unseretwillen und das überhaupt alle Geschöpfe nötig haben, damit sie sind und nicht nicht sind. »Schöpfung geschieht nicht umwillen Gottes, sondern umwillen

21 Thomas v. A., Quodl II, q. 2, a. 1, ad 2: *esse est accidens* [per se entis!], *non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae*. Vgl. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 137, 141–146: Diskutiert wird, inwiefern Transzendentalien analog Akzidenzien dem Sein (mit dem sie allenfalls konvertibel wären) etwas hinzufügen können. Die Frage ist, wodurch unterscheidet sich dieses die Substanz aktualisierende Akzidenz vom Akzidenz, welches sein Sein *im* anderen der Substanz und *durch* sie hat und so zur Substanz als ein *Mitgegebenes* hinzukommt? Die Kommentatoren dürften sich aber ein unlösbares Problem aufgehalst haben, wenn sie dieses durch sich *dem Seienden an- und zufallende Sein* bzw. diese transzendentale Seinsweise als Eigenheit oder Hinzufügung zum Seienden betrachten. Dadurch kann die ereignishafte Grundbedeutung des Seins und der Seinsweisen, die *per se accidentia entis* sein sollen, nicht mit in die Erwägung gezogen werden. Thomas scheint mir hierin jene arabische Aristoteles-Rezeption zu transformieren, nach der das *esse* im ausgedünnten Sinne von Existenz ›zu-fällig‹ und äußerlich bleibend einem Wesen zufällt und dadurch das kontingente Seiende voll konstituiert.

22 Thomas v. A., Sth I, q. 45, a. 4, ad 1: *creatio sit emanatio totius esse ab ente universali*, *ut dictum est*; a.a.O.: a. 1: *emanationem totius entis a causa universali*, *quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis*. […] *emanatio totius entis universalis a primo principio*; Phys VIII, lec. 2, nr. 974: *Productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed quaedam simplex emanatio. Et sic fieri et facere aequivoce dicuntur in hac universali rerum productione, et in productionibus.* Siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, Kap. 2: 3.3.7 und 3.4.

23 *Emanatio*, aber auch *influxus*: Thomas v. A., Sth I, q. 104, a. 1, ad 1, und a. 4, ad 2: [*Deus*], *a quo est influxus essendi*; Sth I, q. 104, a. 4, ad 2 und a. 3c: *continue influit esse*; De ver q. 10, a. 4: *formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum*.

24 Thomas v. A., Sth I, q. 45, a. 1: *Deus ex nihilo res in esse producit*.

25 Thomas v. A., Sth I/II, q. 93, a. 2, ad 1: *in effectibus suis nobis manifestantur* heißt nicht, dass Gott durch ein allem Seienden unterstelltes ontisches Hergestelltsein als dessen ontische Ursache erschließbar wird, sondern dass Gott in seinen ›Wirkungen‹ erfahrbar wird, insofern er dem Gegebenen im Vorgang des Hervorbringens selbst zu sein gibt und daher offenbar wird.

26 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 438, scheint dies für die Götter anzunehmen.

des Seienden, auf daß es Gemeinschaft habe mit Gott.«[27] Damit wird nicht anthropomorphistisch ein Schöpfungsmotiv in Gott hineinverlegt, sondern aus der Erfahrung des Zustroms (*influxus*) von Sein, durch den uns selbst zu sein *gegeben* ist, wird verständlich, was Weish 1,14 sagt: »›Gott hat alles geschaffen, damit es sei‹, nicht, damit es in nichts zerfalle.«[28] In der Ereignishaftigkeit des Schöpfungsvorgangs enthüllt sich aus diesem selbst die ›Absicht‹ Gottes, seine Lebensfülle mitzuteilen, »er intendiert einzig, seine Vollkommenheit, das ist sein Gutsein, mitzuteilen«.[29] Mitteilung aber bedeutet für das Geschöpf, dass ihm Teilhabe (*participatio*) am Sein gewährt wird und es in Mit-Anwesenheit Gottes (*repraesentatio Dei*) ist, was es ist, und diese Mit-Anwesenheit auf mannigfache Weise enthüllt.

c) Der Gabe- und Geschenkcharakter des Seins

Aufgrund dieser *ontologisch-ereignishaften* Erfahrung des göttlichen Uranfangs (*divinum principium*) bestimmt Thomas das Wesen der Schöpfung: »Erschaffen aber ist, dem geschaffenen Seienden Sein geben (*dare esse*)«,[30] so lautet die Kurzformel für die *philosophische* Auslegung der Schöpfung als Emanation. In diesem Sinne rezipiert Thomas aus dem neuplatonischen *Liber de causis* den großen Gedanken, dass das Erste (*primum*) aller Geschöpfe das Sein ist.[31] Das Geschöpf nimmt, solange es währt, seinen Anfang mit dem Sein. Das Sein selbst west ja als Grund (*principium*) und ist das, *wodurch* etwas *ist* (*quo est*).[32] Das Primum ist das Prinzip, der Seiendes in seinem Sein ereignishaft tragende und eröffnende *geschaffene* Anfang, der dem Jeweiligen in seinem Selbstvollzug Sein Gewährende und zu ureigenstem Sein Freigebende. Darin erweist sich das geschaffene Sein als die Gabe schlichthin, die dem Seienden *zu sein* gegeben wird.

Günther Pöltner hat den Nachweis erbracht, dass das Seingeben (*esse dare*) »den hermeneutischen Schlüssel« der thomasischen Schöpfungstheologie enthält und dass alle für Schöpfung gebrauchten Ausdrücke wie Teilhabe, Verursachung, Emanation, Repräsentation oder Schöpfung im Wort, welches Seiendes ins Sein ruft, nur

---

27 G. Pöltner, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, 41.

28 Thomas v. A., Quodl IV, 3: *Creavit enim (Deus), ut essent omnia, ut dicitur Sap., I, 14, non ut in nihilum cederent.*

29 Thomas v. A., Sth I, q. 44, a. 4: *intendit* (= Deus) *solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas.*

30 Thomas v. A., Super Ev. S. Johannis, I, lect. 5, nr. 133: *creare autem est dare esse rei creatae*. Vgl. In I Sent d. 37, q. 1, a. 1c; De pot q. 3, a. 4: *dare esse* als die der Erstursache eigene Wirkung, u. ö.

31 Vgl. Thomas v. A., Sth I, q. 45, a. 4, obj. 1 und ad 1, und auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 421 f.

32 Thomas v. A., *Quaest. disp. de anima*, 6c, und *Scriptum in Libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 1c,: *Esse* […] *primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia.*

im Zusammenhang dieses »Gabe- und Geschenkcharakters des Seins« auszulegen sind. »Das Grundwort der Gabe bildet eher so etwas wie ein Vorzeichen, unter dem das übrige zu lesen ist.«[33] So unbekümmert Thomas sonst technomorphes Vokabular verwendet, so überschreitet seine Schöpfungsontologie schon dadurch den Auslegungshorizont des Machens.

Das philosophisch bestimmte Erschaffen als Freigeben des Seienden zu seinem Sein bedarf hinsichtlich des Gabecharakters einer Erläuterung. Was seinem Grundzug nach Gabe und Geschenk ist, kann ontologisch als Seinsweise oder Seinsmodalität angesprochen werden. Durch die Seinsmodalitäten wird der ontologische Status der Weisen des Begründetseins für etwas, das sich ereignet oder nicht ereignen kann, erhellt. Die traditionelle Ontologie unterscheidet für gewöhnlich vier Modalitäten: *Möglichkeit* (Seinkönnen), *Unmöglichkeit* (Nicht-Seinkönnen), *Notwendigkeit* (die Unmöglichkeit, nicht zu sein) und schließlich unter einen Hut gebracht: *Kontingenz* bzw. Zufälligkeit, Wirklichkeit, Faktizität als das möglicherweise Nichtseiende bzw. die Möglichkeit, zu sein sowie nicht zu sein, die das Unmögliche oder das Nur-Möglichsein ausschließt, aber in allen Fällen das Nicht-Notwendigsein einschließt. Offensichtlich geht diese Aufzählung von dem selbst mehrdeutigen Möglichsein aus und definiert die anderen Modalitäten bloß durch Verneinung. Statt dieses zerklüftete Feld von *Seins*weisen zwischen »Freiheit, Gnade, Schicksal« phänomenologisch freizulegen,[34] begnügt man sich mit einer logisch negativen Vermittlung.

Hier geht es zunächst um jenes Phänomen der ›Zu-Fälligkeit‹, durch das eingesehen werden kann, dass und warum etwas nicht sein muss und doch ist. Echte Zufälligkeit ist ›Tat-Sächlichkeit‹, d. h. eine Sache der Tat, die somit aus Freiheit hervorgeht und mit dem freien Akt unableitbar und unwiderruflich da ist. Freiheit ist hier positiver Grund des Zufälligen. Ihre Möglichkeiten und Vollzüge charakterisieren das Zufällige entweder im Sinne der Setzung aus (blinder) Willkür oder ursprünglicher, aus dem (unbedürftigen) Mögen des Möglichen. Dieses Zufällige ist dann das freie und freiwillig Gegebene, das zu sich freigegeben wird, und in der Freigebigkeit Stehende. Es muss nicht sein, fällt einem aus keiner Verpflichtung zu und entspringt aus einem ihm zugemessenen und zu eigen gegebenen ›Recht‹ zu sein, weil es ganz und gar *Gabe* ist und sein *darf*. Dieses aus einem freien Geben hervorgehende *Seindürfen*, Zum-Sein-autorisiert-Sein, hat den Grundzug des Ge-

---

33 Hingewiesen sei hier vor allem auf G. Pöltner, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, 40–63, hier 40; ders., *Aspekte der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*.

34 Als Beispiel für eine solche Phänomenologie wäre hier anzuführen: R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*.

schenkhaften, des aus freigebender Liebe gnadenhaft Hervorgehenden, das ungezwungen im Empfang seiner selbst besteht, und zwar so, dass es sich selbst noch gegeben ist. Es ereignet sich nicht bloß faktisch und trifft ein (*contingit*, *accidit*), sondern es ist sich zu eigen gegeben, es er*eignet* sich, indem es gewürdigt ist, es selbst zu sein, und soll daher ganz und integer es selbst werden. Seiendes ist und *darf* sein, weil ihm Sein als Gabe so geschenkt ist, dass es im Falle geschaffener Freiheit dieses Geschenk, dieses Dürfen noch selbst entgegennehmen oder verweigern kann.

Eine Relektüre der thomasischen Schöpfungsontologie wird das Geschöpf als Wirkung (*effectus*) einer Ursache (*causa*) und die berüchtigten *Gottesbeweise* als Schluss von der Wirkung auf die Ursache (*demonstratio per effectus ad causam*) somit nicht aus der Unterstellung verstehen, dass alles Existierende (Vorhandene) nichts anderes sei als ein Hergestelltes und dass Hergestelltes logisch ein verursachendes Machen impliziere und auf eine letzte ontische Wirkursache schließen lasse. Vielmehr muss hier umgekehrt das mit Ursache und Wirkung Benannte aus der ausweisbaren Grunderfahrung des Gabecharakters alles Seienden in seinem Sein verstanden werden. Schöpfung als *causatio*, *actio*, *efficere* ist daher ursprünglich als ein Gewähren des Seins, ein Schenken (*dare*), ja ausdrücklich als Gnadengabe (*donum*)[35] zu verstehen und begründet die Würde des ›selbst-ständigen‹ Seienden.[36]

Gott schafft, indem er »zugleich (in einem) das Sein gibt und das, was Sein empfängt [sc. das Seiende in seiner Mannigfaltigkeit], hervorgehen lässt«.[37] Partizipiertes Sein und partizipierendes Seiendes sind die Gabe Gottes, dessen Geben erst die hier gemeinte Kausalität fundiert: »Daraus, daß etwas durch Teilhabe ist, folgt, daß es von einem anderen verursacht ist.«[38] Die weitreichende Bedeutung dieses Sachverhaltes hat *Günther Pöltner* zusammenfassend ausgeführt: »Die Seinsteilhabe zeigt an, daß das ens per participationem seinen Seinsgrund in einem anderen hat. Der Teilhabegedanke hat den Vorrang und fundiert den Gedanken der (ontologischen) Kausalität. Das Seiende zeigt sich nicht zuerst als geschaffen und dann als das, was es ist, sondern umgekehrt: Die Einsicht in den partizipativen Charakter des Seins

---

35 Thomas v. A., *De div nom* V, lect. 1, nr. 639: *Deus* […] *tribuens rebus creatis hoc donum quod est per se esse*. Insofern das Geschaffensein überhaupt ungeschuldete Gabe ist, konnte es auch als Gnade, *gratia creatrix*, verstanden werden, so beispielsweise Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, I, VI, 17, Corpus Victorinum, 149, 21–150, 2: *Alia est gratia creatrix, alia salvatrix. Per gratiam creatricem facta sunt, quae non erant, per gratiam salvatricem reparantur, quae perierant. Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit, gratia salvatrix et bona, quae natura primum corrupta perdidit, restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat.*

36 Siehe oben: Grundtypen von Substanzmetaphysik, 278–286.

37 Siehe oben Anm. 19.

38 Thomas v. A., Sth I, q. 44, a. 1, ad 1: *ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio.*

ruft die Frage nach dessen Grund hervor. […] Vom Sein führt der Weg zu Gott dem Schöpfer. Dieser Weg ist keine Schlußfolgerung, welche die Welt zuerst in etwas Gemachtes umdeutet und dann ausrechnet, daß etwas Hergestelltes eine entsprechende Ursache haben muß. Das Seiende als solches verweist nicht [wie ein Zeichen auf das Bezeichnete] auf Gott als auf eine Ursache, die außerhalb seiner gelegen wäre, sondern es *repräsentiert* Gott. […] Die *Repräsentation* bildet das Fundament des Gottesbeweises sowie des analogen Sprechens von Gott. Im Geschaffensein *teilt* Gott *sich selbst mit*.«[39] Das Sein des Geschöpfs ist dementsprechend Gleichnis der göttlichen Güte[40] und daher Selbsterweis und Aufweis seines Daseins und gewissermaßen Bild Gottes[41] – Bild nicht als Abbild, Wiedergabe des Erscheinens von etwas, sondern als Repräsentation des Erscheinens des Ursprungs selbst.[42]

In diesem Kontext des ereignishaften Freigebens zum Sein ist die »Ursache, der es eigen ist, Sein zu geben«, *ganz anders* als (effiziente) Ursachen sonst, weil sie »über allen Ursachen« ist, d. h. im *eigentlichen Sinne* gar keine Ursache ist, ist sie doch Urquell, Anfang und Ursprung des Seins (*essendi principium*) der Seienden, wodurch diese Ursachen überhaupt erst zustande kommen. Nur unter diesem ausdrücklichen Vorbehalt wird sie *causa prima* genannt.[43] Eine Orientierung des Schöpfungsverständnisses an der technomorph bekannten Existenzsetzung eines Wesens kommt für Thomas nicht infrage, weil er ganz im Gegensatz zu den verschiedenen (späteren) Richtungen scholastischer Metaphysik keine kontingente Zusammensetzung des Seienden aus (womöglich noch verdinglichten) Seinsgründen – *essentia* und *existentia* – annimmt.

Mit dem skizzierten ontologischen Schöpfungsverständnis ist es unvereinbar, vom Göttlichen und von Gott wie von einem Seienden im eigentlichen Wortsinn zu sprechen. Doch scheint gegen diese Thomas-Interpretation vieles zu sprechen, vor allem, dass Thomas ausdrücklich begründet, warum Gott auf die uns angemessenste Weise »Seiendes oder [biblisch im Sinne der sogenannten Exodusmetaphysik] der ›der ist‹« genannt wird,[44] und dass er öfters recht unbefangen von Gott als von einer *Substanz*, *reinem Sein* oder als dem *subsistierenden Sein selbst* redet. Indes ist

39 G. Pöltner, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, 46.

40 Thomas v. A., De ver q. 22, a. 2, ad 2: *ipsum esse similitudo divinae bonitatis.*

41 Thomas v. A., ScG III, c. 19, nr. 2007: *res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, sicilicet Dei.*

42 Vgl. G. Pöltner, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, 48–51.

43 Thomas v. A., ScG II, c. 15, nr. 925: *Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est*; vgl. Sth I, q. 65, a. 3.

44 Thomas v. A., *De div nom* V, lect. 1, nr. 632, und Sth I, q. 13, a. 11, tit: *Utrum hoc nomen Qui est sit maxima nomen Dei proprium.*

hierbei immer die *analoge* Aussageweise zu bedenken, dass Gott – nach Thomas – niemals als das, *was* er ist, *eigentlich* gewusst wird, doch vielmehr nur aus dem heraus benannt werden kann, *was er eher nicht ist* (*potius quomodo non sit*):[45] nämlich von dem her, was ihn als denjenigen, ›der *da* ist‹, auszeichnet, der in allem mit-anwesend ist und sich so durch seine Wirkungen (*per effectus*) kundtut.[46] Er bekundet sich im Zu- und Austeilen (*tribuere*) der Gabe des Durch-sich-*seins* an die geschaffenen Dinge[47] und ist so in allem erfahrbar, weil da und anwesend (*adest*),[48] und zwar als der Seiendes *zu sein* Frei-Gebende, oder besser gesagt: Alles west *in* ihm, und aufgrund dieser sogenannten *Immanenz* des Geschaffenen *in* Gott ist er in allem da.[49] Damit bestimmt sich die ›Ur-Sächlichkeit‹ Gottes aus der *Innigkeit des Gebenden* und nicht aus irgendeinem Machen und Bewirken.

Ausdrücklich hebt Thomas Schöpfung gegen ein ontisch-kategoriales Werden, Bewegung (*mutatio*, *motus*), Veränderung (*alteratio*) und Machen (*facere*) oder Tun und Erleiden, Erwirken und Erwirktwerden (in einem vorgegebenen Substrat) ab.[50] Darum kommt eine ontische Kausalitätsbeziehung zwischen Gott und Geschöpf, wie sie zwischen Seienden besteht, überhaupt nicht infrage. Gott verhält sich zur Kreatur, nur indem *er gibt*, dass sich diese zu ihm am Sein teilhabend verhält[51] – ein Gedanke, der noch verdeutlicht werden muss.

d) Konfrontation mit der Metaphysikkritik Heideggers

Die bisherige Freilegung des Grundgedankens der thomasischen Schöpfungsmetaphysik versetzt uns abschließend in die Lage, sie in ihrer paradigmatischen Bedeutung zu würdigen. Dabei konfrontieren wir sie mit einem weiteren Bedenken Heideggers gegen das, was er ›die‹ Metaphysik nennt. Es ist die vielleicht schärfste

45 Thomas v. A., Sth I, q. 2, pr. und q. 3. pr.: *non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*.

46 Thomas v. A., *De div nom* V, lect. 1, nr. 633–636 u. ö.

47 Siehe oben Anm. 155¿.

48 Da Thomas v. A. (Sth I, q. 8, a. 3) sagt: [*Deus est*] *ubique per essentiam* […] *inquantum adest omnibus ut causa essendi*, ist entgegen der Annahme M. Heideggers (GA, Bd. 6.2, 379) Gottes »›Ubiquität‹ (Überall-Anwesen)« nicht ontisch »kausal« bestimmt, sondern die *causatio* ist eben ontologisch von dieser Innigkeit des Gebens her zu verstehen.

49 Vgl. hierzu die einschlägige Arbeit von K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, 8 f., 86–112.

50 Vgl. dazu ausführlich J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas v. A.*, 180–187, sowie G. Pöltner, *Vorläufer des Ereignisdenkens*, 118–122.

51 Thomas v. A., Sth I, q. 13, a. 7: *Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum*; ebd. ad 4: *ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum*; ebd., ad 5: *cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum.*

Kritik der Metaphysik und ihrer Philosophischen Theologie, die Heidegger im Blick auf *Hegel* in »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik« dargelegt hat.[52]

Heidegger denkt *die* Metaphysik seinsgeschichtlich aus der ontologischen Differenz, die »*der entbergend-bergende Austrag*«[53] von Sein und Seiendem (Sein des Seienden und Seiendes des Seins) ist. »Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, aber ohne auf die Differenz als Differenz zu achten. Das Differente zeigt sich ihr als das Sein des Seienden im Allgemeinen [als die Seiendheit des Seienden] und als das Sein des Seienden im Höchsten.«[54]

Als mittelalterlicher Kronzeuge für diese Auffassung steht für Heidegger *Thomas von Aquin*.[55] Dieser lese das Sein »von der Seinsart der vorhandenen Dinge« ab[56] und verabsolutiere deren Seinsart. Nach Heidegger ist dadurch die »ontologische Konstruktion des eigentlich absoluten Seienden (Gottes) für die Scholastik am Leitfaden des Dinges«[57] entworfen. Sein sei demnach gleich »Vorhandenheit« des Seienden. Darüber soll Thomas »grundsätzlich nicht hinausgekommen« sein.[58] Das allgemeine Sein (der Seinsbegriff, das *esse commune*) sei »das Allgemeinste«,[59] das als solches ein Was (*essentia*) und ein Dass (*existentia*) sein soll.[60] In Gott wären dann Wassein und Dasssein identisch. Er werde so nur ontisch als das *höchste Seiende*, das *summum ens*, gedacht,[61] und zwar als »das eigentlich exemplarische Phänomen für die Idee des Seins überhaupt«.[62] Im »All des Seienden« werde also nur der »Unterschied des Vorhandenseins«[63] zwischen dem ungeschaffenen und dem abhängig-geschaffenen Seienden gesehen. Unter der Voraussetzung eines solchen Begriffes von Gott beweise nun Thomas von Aquin die *Existenz* Gottes. In Gottesbeweisen zeige sich der »Horizont des Seinsverständnisses«: das »Herstellen und das Hergestellte als Vorhandenes. [Gott ist der] Herstel-

52 M. Heidegger, GA, Bd. 11: *Identität und Differenz*, 51–79.
53 A. a. O., 71.
54 A. a. O., 76.
55 Vgl. dazu Heideggers Thomasdarstellung aus dem Winter-Semester 1926/27 in GA, Bd. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, 41–103.
56 A. a. O., 83.
57 A. a. O., 79.
58 A. a. O., 83.
59 A. a. O., 50.
60 Vgl. a. a. O., 51.
61 A. a. O., 53, 77, 83, 100.
62 Vgl. a. a. O., 89.
63 A. a. O., 97.

ler, der selbst vorhanden sein muß.«[64] Heidegger glaubt, dass in den so gedeuteten thomasischen Gottesbeweisen die »eigentlichen Fundamente der mittelalterlichen Ontologie« sichtbar würden, da sie enthüllten, wie Gott als Seiendes gedacht unter Beweis gestellt werde.[65]

Blicken wir nun mit Heidegger weiter auf die Differenz des Seins im Allgemeinen und des Seins im Höchsten, wie es im Beweisverfahren als Austrag (*differre*) west, so zeigt sich freilich ein fragwürdiger Zirkel, der als »das Aus- und Zueinander von Gründen und Begründen« währt: Das Sein gründet das Seiende und das Seiende begründet als das Seiendste das Sein.[66] »Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das ist, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d.h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt.«[67] In *diesem* Begründungszirkel erscheint das Sein (im Sinne des begrifflich Allerallgemeinsten bzw. der Seiendheit vorgestellt) als Grund, auf dem das Seiende gegründet ist, und dieses Sein, auf dem Seiendes gegründet ist, wird nun selbst wieder durch ein Seiendes begründet (verursacht, hergestellt).

Die Metaphysik (als allgemeine und spezielle, ontologische und theologische) erweist sich schließlich in ihrer Vollendung auch als Begründungslogik: »Die -Logia ist jeweils das Ganze eines Begründungszusammenhanges, worin die Gegenstände der Wissenschaften im Hinblick auf ihren Grund vorgestellt, d.h. begriffen werden«.[68] Das metaphysisch begreifende Denken ergründet und begründet das Seiende als solches begrifflich im Ganzen vom Sein her als Grund. Die Metaphysik ist daher Logik als *Onto-Logik*. Die Metaphysik denkt als Onto-Logik das Seiende als Seiendes bzw. das Seiende in seinem Sein. Dieses Seiende als solches im Ganzen *bedarf* aber einer Letztbegründung. Das alles Begründende im Sinne der *ersten Ursache* muss das höchste Seiende sein, womit die Metaphysik *Theo-Logik* ist. *Kants* philosophische Theologiekritik, der er den Titel »Ontotheologie« gegeben hat, wird in der positiven Rezeption, die sie bei *Hegel* gefunden hat, kritisch transformiert: Auf

64 A. a. O., 94. Durch diese Bemerkung wird klar, warum für HEIDEGGER »die Idee des Seins« gleich »Vorhandensein« sein muss. Dass diese sich als thomasisch ausgebende Darstellung einer späteren dekadent- sowie vulgär-thomistischen entnommen ist, bedarf nach dem oben Gesagten (S. 594–603) hier keiner weiteren Erörterung mehr.

65 A. a. O., 89–97. Vgl. dazu auch P.-L. CORIANDO, *Das thomanische »summum ens« in ereignisphänomenologischer Sicht.* Auf die m. E. auch völlig anders zu verstehenden Gottesbeweise des THOMAS VON AQUIN soll im IV. Bd. dieser *Philosophischen Theologie im Umbruch* ausführlich eingegangen werden.

66 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 11: *Identität und Differenz*, 75.

67 A. a. O., 75 f.

68 A. a. O., 66.

dem Grundriss der Differenz von Sein und Seiendem erhebt sich der Bau *der* Metaphysik, der somit ›*onto-theo-logisch*‹ verfasst ist.

Damit wird nun der Weg sichtbar, *wie* nach Heidegger der Gott in die Philosophie als Metaphysik kommt. Er ist ein zirkulärer: Das Sein als hervorbringender Grund verlangt aus dem von ihm begründeten Seienden her eine entsprechende Begründung im Sinne einer Verursachung (Letztursache). Das Sein soll durch ein Denken am Seienden gefunden werden, für das man dann ein über das positiv gegebene Seiende hinausgehendes und im Superlativ seiendstes Seiendes (*summum ens*) sucht: eine ursprünglichste Sache und einen gründlichsten Grund, den Gott *causa sui* als *unpersönliche* Ur-Sache.

Einerseits ist jedoch, philosophiegeschichtlich gesehen, zum Begriff der *Selbstverursachung*, wie er sich als »metaphysischer Begriff von Gott« etwa bei *Spinoza* und *Hegel* entpuppt, zu sagen, dass er keineswegs überall und in demselben Sinne belegbar ist, wohl aber einen Grundzug der Verfassung, sagen wir vorsichtiger: einen auffälligen Trend innerhalb der Metaphysik charakterisiert,[69] der zudem die noch immer zur Metaphysik gehörige nihilistische und atheistische Kritik (bei *Nietzsche*, *Marx*, *Sartre* u. a.) provoziert hat. Andererseits spricht Heidegger mit dem Gott *causa sui* kritisch die Apersonalität der Erstursache im Kontrast zur religiösen Praxis an, die er keineswegs für belanglos hält. Er urteilt ›religionsphänomenologisch‹, dass mit einem solchen onto-theo-logisch begriffenen Gott (einem höchsten Seienden, das sich selbst begründet, wirkt, setzt und macht) der *göttliche Gott* ursprünglicher Religiosität nicht zu Wort kommt. Man wird Heideggers zustimmen müssen, wenn er pointiert sagt: »Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.« Inwiefern? Insofern es vielleicht »freier für ihn [ist], als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte«.[70] Diese Preisgabe wäre dann ein »Schritt zurück«, zurück aus der ontotheologischen Metaphysik in ihre denkwürdige Wesensherkunft,[71] sowie ein Freiwerden für das Angerührtsein vom göttlichen Gott.

Bei Thomas von Aquin fanden wir einen herausragenden Denker, der die ontologische Differenz nicht aus dem differenten Seienden, sondern aus ihrem We-

69 Vgl. beispielsweise P. Hadot, Art. *Causa sui.*
70 M. Heidegger, GA, Bd. 11: *Identität und Differenz*, »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«, 77.
71 A. a. O., 78; vgl. 51, 58–62, 64.

sensursprung zu denken suchte.[72] Der Ereignis-, Gabe- und Geschenkcharakter der Seinsmitteilung an das teilnehmende Seiende ist es, der uns Gottes Dasein als Schöpfer gewahren lässt. Die Frage ist, ob der Aquinate nicht gerade in seinem Schöpfungsverständnis zu den Vorläufern oder Vordenkern gehört und dadurch dem Anliegen Heideggers, die Metaphysik anfänglicher zu denken, wie es aus späterer Distanz möglich und notwendig wurde, entgegenkommt.[73]

Wenn Heidegger annimmt, dass sich die Differenz als Differenz und in ihrer *Herkunft* »nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken« lässt,[74] setzt er voraus, dass das Sein »selber keinen Grund« hat, weder in einem anderen Seienden noch auch in sich selbst.[75] »Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund.«[76] Doch Begründung besagt hier nur so viel, dass im Rahmen der theoretisch-wissenschaftlichen und praktischen Daseinssicherung ein regulatives Vernunftpostulat erhoben wird, um der beängstigenden Bodenlosigkeit des Daseins Einhalt zu gebieten, indem ihm Boden und Grund erstellt wird. Die Wirklichkeit ist so zu modifizieren, dass wir mit ihr vernünftig rechnen können, indem wir diesem metaphysischen *Bedürfnis* nach einer Totalbegründung folgen. Gegenüber dieser subjektiven Forderung erscheint das, was ist, ohne Warum, ›grund-los‹ abgründig. Sein als geschenk- und gnadenhaftes Walten entzieht sich dieser postulierenden Einstellung.

Viele positive Aussagen des Aquinaten über Gott als Schöpfer, beispielsweise als höchstes Gut und Erste Ursache, in dessen Weisheit und aus dessen freiem Willen alles geschaffen wurde, legen immer wieder nahe, sie *ontisch* misszuverstehen. Dem kommt entgegen, dass sich das für die Neuzeit maßgebende Denken weithin in den Bahnen scotistischer Metaphysik bewegt, insofern deren Konzeption auf der Univozität des Seienden (*univocatio entis*) gründet. Ganz im Gegensatz zur Annahme einer abstrakten Seiendheit, die begrifflich ein-deutig von Gott und Geschöpf ausgesagt wird, verwirft Thomas ausdrücklich, dass etwas von Gott und Geschöpf univok

72 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 409–428.

73 Hervorgehoben sei, dass dieses Fragen nach Vorläufern durch Heideggers Ursprungsdenken angeregt wurde und sich ihm verdankt. Auf die Unhaltbarkeit der noch ›thomistischen‹ Rezeption des Thomas von Aquin durch Heidegger müsste monografisch eingegangen werden.

74 A. a. O., 70.

75 M. Heidegger, GA Bd. 10: *Der Satz vom Grund*, 166.

76 Ebd.

und in Hinsicht auf irgendein gemeinsames Drittes ausgesagt werden könnte.[77] Das aus der Erfahrung geschöpfte Sichmitteilen des Seins ist nicht durch Gott und Geschöpf begrifflich einebnende Denkbarkeiten zu überfliegen, nur um eine begriffliche Äquivokation zu vermeiden. Ein göttlicher Gott kann in thomasischer Sicht nicht als ein Etwas (*aliquid*) unter anderen Seienden (*in entibus*) vorhanden sein, auch wenn er die endlichen Seienden durch seine aktuelle Unendlichkeit überragen würde.[78] Erinnert sei hier an die thomasischen Vorbehalte gegenüber ontischen und positiven Aussagen über Gott, insoweit sie geeignet sind, den Zusammenhang der Grundintentionen seines Schöpfungsverständnisses angemessener zu verstehen.

Die positiven Aussagen sind nur innerhalb des Kontextes der *negativen* Aussagen zu verstehen, die ein Wissen um Gott dadurch zur Sprache bringen, dass sie von Gott sagen, *was* er eher (vielmehr) *nicht* ist.[79] Daher stellt sich Thomas Gott auch nicht als das im Superlativ seiendste Seiende vor, das unter dieser ontischen Hinsicht so etwas wie eine Erst-, Allein- und Wirkursache des Seienden in seinem Sein oder gar die *causa sui* wäre. Ausdrücklich hebt Thomas hervor: »Der Name ›Seiendes‹ bezeichnet den Hervorgang des Seins von Gott in alles Seiende und demgemäß wird von Gott gesagt, er ist über allem Existierenden.«[80] Weil Gott über allem Seienden ist, das eine Herkunft (*ex-sistentia*) hat, wird nach Thomas von ihm ausgesagt, er sei ein »Nicht-Existierender«.[81] Er ist somit im eigentlichen Wortsinn überhaupt kein Seiendes, dem Sein zukäme, und schon gar nicht ist er im eigentlichen Sinne ein substanziell Seiendes,[82] sondern er ist *übersubstanziell*.[83] Wir können also sagen,

---

77 Thomas v. A., De pot q. 7, a. 7c: *dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicatur univoce;* […] *quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium*. Vgl. auch Sth I, q. 13, a. 5c.

78 Vgl. die scotistische Ausgangsfrage des philosophischen Gottesbeweises, die zum Kernbestand des Oxforder Sentenzenkommentars gehört (I, dis. 2, q. 1): *utrum in entibus sit aliquid actus existens infinitum*; J. Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes*, 64 f.

79 Vgl. Thomas v. A., Sth I, q. 3, pr.

80 Thomas v. A., *De divinis nominibus*, V, lect. 1, nr. 610: *Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, est super omnia existentia*.

81 Vgl. auch a. a. O., IV, lect. 14, nr. 478: *omnia existentia sunt ex summo bono, et illud summum bonum est supra omnia existentia*, […] *quod est non-existens*. Siehe auch oben S. 596 sowie die von *Heidegger* (GA, Bd. 23, 52–55) benützte und noch für echt thomasisch gehaltene Schrift *De natura generis*, die vermutlich von Thomas v. Sutton stammt, c. 1: *Licet verius sit, Deum esse super omne ens quam esse ens*. Es ist angemessener zu sagen, dass Gott über allen Seienden sei, als dass er ein Seiendes wäre.

82 Thomas v. A., Sth I, q. 90, a. 2: *solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*.

83 Thomas v. A., ScG I, c. 25, nr. 235: *nomen substantiae Deo proprie convenire non possit*; *De divinis nominibus*, I, lect. I, nr. 29: *Deus est supersubstantialis substantia*; XIII, lect. 3, nr. 991: *Unum supersubstantiale, quod Deus est*; nr. 993: *Deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus*; vgl. IV, lect. 13, nr. 463; V, lect. 1, nr. 609, 611; XI, lect. 4, nr. 932; XIII, lect. 3, nr. 984, 990, und ähnlich: Sth I, q. 13, a. 4, ad 2; I/I, q. 3, a. 5, ad 1: *Deus non est in genere substantiae*, da ihm Sein nicht zukommt, u. ö. Vgl. auch J. Bauer, *Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff?*

dass Gott ist, sich uns mitteilt und enthüllt und da ist, aber er ist weit entfernt davon, wie etwas Vorhandenes zu ›existieren‹. Dem entsprechend gibt es auch keine ›Existenzbeweise‹ bei Thomas für Gott. Gott ist, wie gleichfalls schon gesagt, auch nicht das Sein selbst bzw. das den Seienden eigentümliche Sein, was zudem eine Art Pantheismus zur Folge hätte.[84] Das berührt sich in einer noch zu klärenden Weise mit *Heideggers* Auffassung: »Der [letzte] Gott ist weder ›seiend‹ noch ›[privativ] unseiend‹, auch nicht gleichzusetzen mit dem Seyn.«[85]

Nun ist eine begrifflich negative Aussage nur möglich, wenn sie in irgendeinem bejahenden (existenzial-vorbegrifflichen) Verständnis oder Wissen um Gottes Dasein gründet.[86] Die philosophische ›Theo-logie‹ des Thomas konstruiert demgemäß nicht onto-theo-logisch den Begriff des Höchstdenkbaren, d. h. solches Denken versteigt sich nicht paranoid, indem es sich mühelos zu allem Seienden das seiendste Seiende im Superlativ vorstellt. Daher ist entgegen der Auffassung *Heideggers*[87] *die thomasische Widerlegung des ontologischen* Gottesbeweises in bestimmter Hinsicht viel radikaler als die *Kants*. Thomas behauptet nicht, wie Heidegger unterstellt, dass wir nur wegen der Unfähigkeit und Endlichkeit unseres Verstandes das Dasein Gottes als zu seinem *Begriff* gehörig nicht erkennen können, sondern, ganz im Gegensatz zu Kant, dass wir von Gott überhaupt nicht wissen, was er ist, d. h., wir nennen Gott, wir rufen ihn an, aber wir verfügen gar nicht über einen positiven *Begriff* Got-

84 Dazu vgl. Verf., *Befreiung und Gotteserkenntnis*: »Die bleibende Bedeutung des Thomas von Aquin für die Überwindung pantheistischer (monistischer) Tendenzen«, 223–245, hier 223–234.

85 M. Heidegger, GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 263; vgl. 26, 240, 261, 437 f.; ders., GA 9: *Wegmarken*, *Brief über den Humanismus*, 331: »Das ›Sein‹ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund.« Ders., GA, Bd. 15: *Seminare* (Züricher Seminar 1951), 436 f.: »Gott und Sein ist nicht identisch. […] Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten.« Heideggers Vorwurf, Thomas (und mit ihm die ganze christliche Ontologie des Mittelalters) habe »das *Summum Ens* zum *Ipsum Esse* gemacht« und mit dieser »ontischen Prägung« die gesamte neuzeitliche Philosophie belastet, weil dadurch »eben jede Möglichkeit einer Frage nach dem Sein« unterdrückt ist (GA, Bd. 15: *Seminare*, »Seminar in Le Thor«, 1968), dürfte für die Rezeptionsgeschichte, aber kaum für Thomas selbst zutreffend sein. Wird – wie die andere Kurzformel lautet – von Gott gesagt, er west als Sein (*Est esse*), so heißt das immer auch zugleich: Er *hat* kein Sein, solches kommt ihm schlechterdings *nicht* zu, indes *gibt* er Seiendes *zu sein* frei. Sein ist die gute Gabe, Geschenk und Gnade, die dem Je-Weiligen selbst zu sein, d. h. überhaupt erst die ihm eigene Anwesenheit, gewährt.

86 Thomas v. A., De pot q. 7, a. 5c: *intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione* […]: *unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*.

87 Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 24: *Grundprobleme der Phänomenologie*, 39, 42, 56.

tes, sondern nur über eine Art von *konfuser* Erfahrung und (Er-)Kenntnis Gottes aus dem Aufgang unseres eigenen Wesens- und Seinsverständnisses.[88]

Thomas beruft sich auf das, was wir heute religiöse oder spirituelle Erfahrung nennen würden, die nach ihm darin gründet, dass deren Möglichkeit uns *naturhaft* gewissermaßen eingepflanzt, eingewurzelt, angeboren oder angestammt (*insertum*) ist, wobei ein »mentales Berühren« des unbegreiflichen und un(um)fassbaren Gottes letztlich große Glückseligkeit bedeuten würde. Im allgemeinen Streben nach Freude (Glückseligkeit) und seiner Erfüllung liegt ein diffus-verworrenes, ungeklärt-unthematisches Wissen oder besser Vorverständnis um Gott, der darin nicht *als* Gott gewusst wird. Die hier angesprochene religiöse Erfahrung, die noch ausführlich zu Wort kommen soll, ist jedoch nicht die angeblich *unmittelbare* der weltverneinenden Aussteigermystik, sondern ein kreatürlich vermitteltes Berühren und Berührtwerden (immer eine Doppelempfindung!). Teilnehmender Kontakt ist eine Weise des anwesenden Dabei- und Mitseins und des Durchdrungenseins von etwas oder jemandem – hier vom Ab- und Unergründlichen bzw. von dem unser Sein tragenden Geheimnis.

Wird religiöse Erfahrung auf das eigentlich in und mit ihr Gemeinte hin durchdacht, dann erweist sie sich als eine Erfahrung, die *in* und *mit* dem und *durch* das dem Seienden gegebene Sein (*ex effectibus eius*) gemacht wird[89] und zu Recht *ontologische* oder *transzendentale Erfahrung* genannt werden kann. Schöpfungsverständnis beruht auf ontologischer, nicht bloß ontischer Erfahrung. Das Wesen dieser Erfahrung ist allein schon deswegen weiter aufzuschließen, weil wir uns bei der allgemeinmenschlich ›konfusen‹, dunkel und verworrenen Ausgangslage unserer ›naturgegebenen‹ Gotteserkenntnis über Gott, das Göttliche und seine Schöpfung leicht irren können. Diese Notwendigkeit der Gotteserkenntnis – denn nichts anderes meint der thomasische Gedanke des *naturaliter insertum* – gibt zu denken und wird ausführlicher zu begründen sein.

Die ontologische Erfahrung des Ereignis-, Gabe- und Geschenkcharakters des Seienden in seinem Sein kommt bei Thomas in entscheidender und grundlegender Weise dadurch zum Ausdruck, dass im ›Zu-Teil-Geben‹ und ›Mit-Teilen‹ des Seins das Seiende zu abgestufter, je höherer Selbstständigkeit freigegeben wird. Sei-

88 Vgl. Thomas v. A., Sth I, q. 2, a. 1, ad 1: *quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo.* Sth I, q. 12, a. 7: *comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo.* Näheres zur historisch-kritischen Einordnung des Topos einer Gotteserkenntnis durch Berührung: G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*: »Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung«, 107–139.

89 Thomas v. A., ScG I, c. 11, nr. 69, u. ö.

endes steht umso höher in der Würde eigenen Seins, als es um seiner selbst willen (*sui causa*) zu sein hat und es ihm zukommt, Ursache seiner selbst (*causa sui ipsius*) zu sein, d. h. selbstbewegt in seinem Verhalten und für vernünftige Wesen selbstverantwortlich frei.[90] »Je näher nämlich eine Natur Gott steht, umso ausdrücklicher findet sich in ihr die Ähnlichkeit göttlicher Würde. Zur göttlichen Würde aber gehört dies, dass er alles bewegt und lenkt und leitet, selbst aber von keinem andern bewegt und gelenkt und geleitet ist. In je größerer Nähe zu Gott also eine Natur steht, desto weniger wird sie von ihm gelenkt und desto mehr ist es ihr eigen, sich selbst zu lenken.«[91] Mit der je größeren Nähe Gottes zum Geschöpf wächst somit die Selbstständigkeit des Geschöpfes vor ihm, und zwar in gleicher und nicht in verkehrter Proportion. Dieses Freigeben, das wir sonst als Gebärde wahrer Liebe kennen, kommt dadurch gesteigert zum Ausdruck, dass dem Seienden die Würde zukommt, selbst eine das Sein und Gute ausschenkende ›Ur-Sache‹ zu sein.[92]

Aus der Erfahrung, zu eigenem und selbstständigem Sein freigegeben zu werden, dürfte auch die Sachintention der vielfach problematisierten Lehre des Thomas über die *unterschiedlichen* Weisen, wie Gott in Beziehung zur Schöpfung und wie die Schöpfung in Beziehung zu Gott steht,[93] zu deuten sein. Da Gott als Gott kein Seiendes ist, das in ontischer Kausalität wirkt, gibt es auch *keine realen* Beziehungen (ontische Zuwendungen) Gottes zum Geschöpf, in die er verwickelbar wäre. Gott verhält sich nicht naturnotwendig (*ex necessitate suae naturae*) zur Schöpfung, sondern durch Intellekt und Willen, nicht in intentionalen Akten, sondern ›frei-gebend‹. In ihm ist *daher* keine reale Relation zur Schöpfung.[94] Vielmehr ›bezieht‹ sich Gott auf die Geschöpfe, wenn dieser Gedanke erlaubt ist, indem er *sie* schafft und zu sich selbst freigibt: »Gott steht zum Geschöpf insofern in Beziehung, als das Geschöpf zu ihm eine Beziehung hat.«[95]

Von einer Beziehung Gottes zum Geschöpf kann nur die Rede als *gedankliche* Beziehung (*relatio secundum rationem*) sein. Die Geschöpfe dagegen existieren auf ih-

---

90 Siehe dazu ausführlicher auch oben 3.5: »Kritik und Umdeutung der Abhängigkeitsbeziehung von Gott«.

91 Thomas v. A., De ver q. 22, a. 4: *Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*.

92 Thomas v. A., De ver q. 5, a. 8c: *quod alii esse et bonitatem largiretur*. Vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 271, Anm. 74.

93 Vgl. dazu D. Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*: »Differenzierungen in thomanischer Tradition«, 310–319.

94 Thomas v. A., Sth I, q. 28, a. 1, ad 3 u. ö.

95 A. a. O., q. 13, a. 7, ad 5.

ren Ursprung hingeordnet in einer realen Beziehung (*relatio realis*), wobei wohl zu Recht strittig ist, ob die Hinordnung des Geschaffenen auf den Schöpfer nicht doch eine transzendentale und keine prädikamentale (kategoriale) Beziehung darstellt.[96] Um Gott wissen wir, weil das Geschöpfliche auf Gott hin *real* als seinen innersten und letzten Grund bezogen ist und seine Herkunft manifestiert. Aus der realen Hinordnung des Geschöpfes zum Schöpfer ist zu entnehmen, dass er das Geschöpf ins Dasein ruft und mitanwesend ist. Es ist dann dies die Weise, wie er da, gegenwärtig anwesend ist, oder mit Worten der religiösen Sprache: wie er ein Ohr für uns hat und uns sein Antlitz zeigt. Gott ›verhält‹ sich zum Geschöpf, indem er es zum Sein freigibt. Er ›kommt uns entgegen‹, indem er gibt, dass wir uns darauf verstehen, auf ihn bezogen eksistieren zu können. Ein Name Gottes, der eine Beziehung Gottes zum Geschöpf enthält, wie die Rede vom *Schöpfer*, drückt eine gedankliche Beziehung aus, insofern er doch nicht Veränderung und Zeitlichkeit *in* Gott mitaussagt. Gemeint ist nur eine Aussage über die Seinsweise des Seienden, dessen Geschaffensein als reales Bezogensein auf seinen Ursprung uns aufgeht.[97] Der Name ›Schöpfer‹ ist daher eigentlich (nur) eine Aussage über die Seinsweise des Geschaffenen, das er ins Sein ruft und das ihm sein Dasein verdankt. Reden wir in zeitlicher Weise von Schöpfung (Gott hat früher das, heute dieses geschaffen und morgen wird er jenes schaffen u. Ä.), so liegt im Schöpfungsereignis kein zeitlicher Vorrang noch Nachrang, keine Veränderung, weil die Zeitlichkeit in der Seinsgabe Gottes gründet, welche die Präsenz Gottes als gegenwärtige, gewesene und kommende eröffnet.[98]

Will man das Sachmotiv dieser Relationsmetaphysik würdigen, dann ist zunächst der Ausschluss eines groben Anthropomorphismus ontischen Sichverhaltens und einer Pseudoteilnahme Gottes am Geschöpf zu nennen. Ein Eingreifen Gottes, das am Hervorbringen der Schöpfung vorbeiführt, und zwar wie von außen, direkt in seine Schöpfung hinein, wäre demnach eine fantastische Beziehung, die Gott auf die Ebene kreatürlichen Verhaltens herabzieht, oder bloß eine gedankliche Beziehung. Als das von Thomas ausdrücklich genannte Anliegen ist jedoch die Unabhängigkeit Gottes vom Geschöpf (positiv ausgedrückt: die Freiheit Gottes im Schöpfungsakt) hervorzuheben, die zugleich Abhängigkeit des Geschöpfs von Gott einschließt. Als Kehrseite der Unabhängigkeit Gottes erscheint mir aber nicht die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott betont zu sein, sondern vielmehr das *Freigegebensein* des Geschöpfs zu *göttlicher Würde*. Auf die Gefahr, sich nur in gedankliche, ja sogar irreal

96 Vgl. dazu L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Bd. 1, 214 f.
97 Thomas v. A., Sth I, q. 13, a. 7
98 Vgl. Thomas v. A., Sth I, q. 45, a. 2, ad 2: *creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum.*

eingebildete Beziehungen Gottes zu uns zu verlieren, welche die Erfahrung des eigenen Geschaffenseins als grundlegenden Zugang zu Gott überschweben, sei hier ausdrücklich hingewiesen. Insgesamt tritt in dieser Relationslehre aufgrund der Einsicht in die Hinordnung des Geschöpfes zu seinem Ursprung ein Wissen um das, was Gott nicht ist (in Abhängigkeit real auf etwas hingeordnet), hervor.

Die Hinordnung des Geschöpfes zum Schöpfer, der es ins Dasein ruft und ihm seine Mitanwesenheit gewährt, *ereignet sich* in der Weise, dass bei noch so großer Ähnlichkeit der Kreatur mit Gott je größere Unähnlichkeit vorwaltet.[99] Analogie ist primär kein Verhältnis zwischen Begriffen (äquivok, univok, analog) oder eine Redeweise, sondern ein lebendiges Verhältnis des Geschöpfs zu seinem Schöpfer, in und aus dem Hervorgang des Geschaffenseins durch seinen Schöpfer, und daher nur aus der Erfahrung des (sich) in seinem Sein Gegebenseins zu denken.

Die *Ähnlichkeit* bezieht sich auf die Würde der Göttlichkeit Gottes und meint hier entbergende Erscheinung (*repraesentatio*) des Ursprungs (*origo*), kein Verweisen eines Repräsentanten auf den Ursprung, keine stellvertretende Vergegenwärtigung, sondern die Repräsentation ergibt sich aus der Selbsterschließung des Ursprungs als eines verborgenen, sodass sein Erscheinen im Dargestellten dieses zurückbezieht auf den Ereignenlassenden. Der mit Ähnlichkeit angesprochene Gedanke der Analogie ist ontologisch aus der Analogie im Sichereignen des Seins zu fassen.

Unähnlichkeit meint indes je immer größeres Anderssein, Verborgenheit des Ursprungs und seiner Mitgegenwart im Anwesen alles Anwesenden – d.h. in der Anziehung des Sichentziehenden stehen.[100] Immer nur unter diesem Vorbehalt ist von Gott als ungeschaffenem Seiendem (*ens increatum*), höchstem Seiendem (*summum ens*), Erstursache (*prima causa*) die Rede, aber auch wenn Gott das reine Sein (*esse purum*) oder Sein selbst, insofern es subsistiert (*esse ipsum subsistens*), genannt wird. Deshalb ist Gott als anfängliche Ursache oder Urgrund im Sinne einer sich *analog* und persönlich mitteilenden Ursache (*causa analogice agens*) zu verstehen.[101] Für diese gilt, dass sie bei noch so großer Ähnlichkeit zu dem, was sie (für uns fassbar) hervorbringt, die je immer Unähnlichere ist, sodass man sagen könnte, das Ursachesein sei nahezu in einem andersartigen Sinne (wie eine *causa aequivoca*) zu verste-

99 Thomas v. A., De ver q. 1, a. 10, ad 1: *creaturae* […] *quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest*.

100 Vgl. Thomas v. A., De ver q. 2, a. 11, ad 1: *Deus nullo modo similis creaturae dicendus est, sed creaturae similes possunt dici Deo aliquo modo*. Zur Ontologie der Repräsentation und des Bildes vgl. G. Pöltner *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein* und ders., *Der Begriff des Bildes bei Thomas von Aquin*.

101 Vgl. Thomas v. A., Sth I, q. 13, a. 5: G. Pöltner, *Repräsentation und Partizipation. Zum Gedanken der Kreatürlichkeit des Seienden bei Thomas von Aquin*.

hen. Im Hinblick auf sie herrscht je immer größere Unähnlichkeit als *das Anderssein des ganz Anderen* vor. Nach Thomas gibt Gott sich den Menschen (aufgrund des ihnen gewährten und sie bestimmenden Bezugs zum Sein) in der ihnen gemeinsamen Dimension des Seins zu erfahren, und zwar als der zum *Sein* alles jeweiligen Seienden Freigebende, nie emphatisch vereinfacht als der ›ganz‹ oder ›absolut Andere‹ zur Kreatur, sondern als der je immer *göttlichere* Gott, der sich im Aufgang dessen, was ist, in unfasslich bleibender Verborgenheit Offenbarende. Diesem Denkweg des Thomas und ähnlich Denkender war in der Metaphysikgeschichte der Folgezeit keine auffällige Nachhaltigkeit beschieden, dennoch und vielleicht gerade deshalb gehört der Aquinate immer noch zu den großen Wegweisern Philosophischer Theologie.

Als Nachwort ein Ausblick

Dem Autor sind aus Altersgründen Bedenken gekommen, die bereits vorbereiteten restlichen Bände III und IV der *Philosophischen Theologie im Umbruch* könnten nicht mehr zur Druckreife gelangen. Das wäre schade, weil die vorangegangenen Bände doch erst im Licht dieser Bände die Aufgabe, welcher der vorliegende Entwurf zu entsprechen sucht, in wesentlichen Hinsichten klären und verständlicher machen sollten. Für den Fall ihres Nichterscheinens wird daher ein vorläufiger Gliederungsplan mitgeteilt und auf Vorarbeiten verwiesen, die verstreut erschienen und geeignet sind, das Vorhaben zu verdeutlichen. Immerhin ist schon in den vorliegenden Bänden der Grundgedanke des geplanten Ganzen mehrfach angeklungen: Lassen wir uns in die Abgründigkeit des uns ereignishaft zu *sein* Gegebenen zurückrufen, dann erfahren wir, dass wir uns in unserem Sein jederzeit aus einem Mysterium verstehen dürfen, dem wir uns verdanken und welches man Gott, das Göttliche oder ähnlich nennt – ein Gedanke, der nicht nur weiter zu denken gibt.

Dritter Teil
Notwendigkeit, methodische Möglichkeit und Sinn eines phänomenologischen Aufweisens des ›Daseins‹ Gottes aus ursprünglicher Erfahrung[1]

Erster Abschnitt
Zur Notwendigkeit des Aufweisens des ›Dasein‹ Gottes heute

1 Sechzehnter ontologischer Exkurs: Notwendigsein
2 Der Beweisnotstand angesichts der Nichtselbstverständlichkeit eines Daseins Gottes
3 Notwendigkeit des Aufweises von Gottes Dasein angesichts seiner vermeintlichen Selbstverständlichkeit
  a) Zur ›unmittelbaren‹ Vergewisserung des Daseins Gottes
  b) Ontologismus
  c) Die Selbstverständlichkeit des Daseins Gottes aufgrund von Gewohnheit und Opportunismus

1 *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 159–171: »Zum Menschen heute von Gott sprechen. Die Notwendigkeit eines Rückgangs in die Grund-Erfahrung«.

4 Die Notwendigkeit eines Aufweisens des Daseins Gottes aufgrund seiner wesenhaften Nichtselbstverständlichkeit und Unbekanntheit für uns
5 Die Notwendigkeit eines Aufweisens des Daseins Gottes auf Grund seiner wesenhaften Verborgenheit

Zweiter Abschnitt
Zur Methodologie und Logik philosophischer Theologie

Erstes Kapitel
Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung

1 Methodologischer Exkurs:
Zur Phänomenologie ursprünglicher Erfahrung
1.1 Erfahren, Erfahrung und ursprüngliche Erfahrung
1.2 Grundzüge ursprünglicher Erfahrung
1.2.1 Überwältigendes Widerfahrnis
1.2.2 Selbstbetroffenheit und Unvertretbarkeit
1.2.3 Durchzumachende und zu erleidende Erfahrung
1.2.4 Weltoffenheit als eine leibhaftige Erfahrung
1.2.5 Letztverbindlichkeit der sich uns gemeinsam mitteilenden Erfahrung
1.2.6 Verstehende und verstandene Erfahrung
1.2.7 Verwandeltwerden des Selbst im Aufgang je immer größerer Wahrheit
1.3 Die Erfahrung des Ursprungs der Erfahrung
2 Phänomen und Phänomenologie der religiösen Erfahrung
2.1 Die Fragwürdigkeit des als Ursprung der Erfahrung Aufgewiesenen
2.2 Das philosophisches Denken und religiöse Erfahrung Verbindende
2.3 Gotteserfahrung als Grunderfahrung des Unergründlichen

Zweites Kapitel
Zur Logik und Sprache Philosophischer Theologie

1 Der Rückgang auf den Ernst der Sprache: Die Abkehr vom *linguistic turn*
2 Zur Logik des ›Gott ist‹-Sagens
2.1 Erster logischer Exkurs: Zur Logik des Ist-Sagens
2.2 Das ›Dasein‹ des Göttlichen (Gottes)
3 Zur Sprachphilosophie und Logik des Nennens und Namens Gottes[2]
3.1 Hinführung zur Problematik

2 UEpS, Bd. 2, 159–205.

3.2 Zweiter logischer Exkurs
3.3.1 Zur Grammatik des Namens
a) Schulgrammatisch reduziertes Namensverständnis
b) Grammatik des Namens aus ursprünglicher Erfahrung
3.4.2 Zur Logik des Namens
a) Name und Begriff
b) Der eingeschränkte Horizont der logischen Bestimmung des Namens
c) Abhebung des Namens vom Begriff im Blick auf die Theorie der Kennzeichnung
d) Kennzeichnung und Name
3.4.3 Das Nennen der Sprache
a) Heißen und Ruf
b) Das zeigende Nennen der philosophischen Sprache und das namentliche Nennen der Urworte
3.5 Das Nennen des Gottesnamens, Gottes Namentlichkeit
4 Gottesbeweis als aufweisender Beweis?
4.1 Dritter logischer Exkurs: Zur Phänomenologie des aufweisenden Beweisens und der Beweise
4.2 Zur Aufgabe einer Bezugnahme der ›Gottesbeweise‹ auf die religiöse Erfahrung in phänomenaler Erschlossenheit
4.3 Aufweis des Daseins Gottes und sein phänomenales Fundament

Drittes Kapitel
Negative Theologie und Analogik

1 Negative Philosophie und negative Theologie (Mystagogik)
2 Analogik
2.1 Seins- und Aussagenanalogie
2.2 Zur Frage der analogen Aussage von Gottes Sein und Vollkommenheiten

Vierter Teil
Ontologische Grundlegung und Entfaltung der Rückführung auf die ursprüngliche Erfahrung von Gottes Dasein

Erster Abschnitt
Phänomenologische Freilegung der ontologischen Grundgedanken der ›Gottesbeweise‹ (Prinzipienlehre)[3]

Erstes Kapitel
Unmittelbare Vergewisserungswege des Daseins Gottes

1 Unmittelbare Vergewisserung durch reine Vernunft (ontologischer Gottesbeweis und Ontotheologie)
2 Faszination und Vergeblichkeit des ontologischen Gottesbeweises
3 Andere unmittelbare Vergewisserungswege

Zweites Kapitel
Kontingenz als Prinzip der Gottesbeweise und die Religion der Kontingenzbewältigung

1 Zur ›Kontingenz‹ als Ausgangsort der Gottesbeweise: Hinführung
1.1 Kontingenzbewältigung als Wesensmoment der Religion?
1.2 Kontingenz als Ausgangsort der Gottesbeweise in der Neuscholastik
2 Phänomenologische Dekonstruktion der Kontingenz
2.1 Zur Phänomenologie der Grenze[4]
2.1.1 Methodische Vorbemerkung: Das Phänomen ›Grenze‹ als Aufgabe für das Denken
2.1.2 Aufgaben und Fragen einer Philosophie der Grenze
2.1.3 Die Deutung der Endlichkeit der Grenze in der Metaphysik des Aristoteles
2.1.4 Dialektik der ontisch-relativen Grenze
2.2 Die Zeitlichkeit der Kontingenz und das unverkürzte Phänomen der Zeitlichkeit
2.2.1 Ursprüngliches Zeitverständnis
2.2.2 Die Totalisierung des vulgären Zeitverständnisses im Verfallen

3 *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 173–184: »Klassische Anfangsgründe der Gotteserkenntnis und ursprüngliche Erfahrung«.
4 UEpS, Bd. 2: *Zur Erscheinung der Endlichkeit als Grenze: Ein Beitrag zur Atheismus-Forschung und zum Vorverständnis Philosophischer Theologie*, 117–138.

2.2.3 Vom Sinn der ursprünglichen Zeit
2.2.4 Zur existenziellen Bedeutung des Zeitverständnisses Heideggers
2.3 Zeit und Ewigkeit

Siebzehnter ontologischer Exkurs:
Ontologische Axiomatik

1 Das Axiom der Identität (Selbigkeit): *principium identitatis*
2 Das Axiom vom Widerspruch: *principium contradictionis*
3 Das Axiom vom (zureichenden) Grund: *principium rationis sufficientis*

Drittes Kapitel
Grund- und Ereignisdenken als Anfang der ›Gottesbeweise‹

1 Ontologische Differenz
2 Partizipation und Repräsentation
3 Gabe- und Geschenkcharakter des Seins alles Seienden[5]

Band IV
Gottesbeweise und ›Theodizee‹

Zweiter Abschnitt
Zur Aus- und Durchführung einzelner ›Gottesbeweise‹

Erstes Kapitel

1 Zur Einteilung der Gottesbeweise
2 Wechselseitige Implikation metaphysisch-ontologischer und anthropologischer Gottesbeweise

Zweites Kapitel
Besinnung auf die metaphysisch-ontologischen Gottesbeweise

I. Einleitung
1 Das Paradigma der thomasischen Gottesbeweise
2 Vorausschauender Blick auf die ›Fünf Wege‹

II. Die ›Fünf Wege‹ des Thomas von Aquin[6]

5 *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 155 ff.: »Das Gegebene«.
6 *Gibt es einen Grundgedanken der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin?*, 1998.

1 Der erste Weg: Der Aufweis aus der Bewegung
  - 1.1 Text
  - 1.2 Kommentar
    - 1.2.1 Aufgabe des Kommentars
    - 1.2.2 Die Überschrift
    - 1.2.3 Das Ausgangsphänomen
    - 1.2.4 Das Prinzip des Beweises
    - 1.2.5 Der erste Abschnitt: Freilegung (Analyse) des Bewegungssatzes
    - 1.2.6 Der zweite Abschnitt: Der Rückgang (Regress) zum Anfang der Bewegung
    - 1.2.7 Schlussfolgerung und Zusatz
  - 1.3 Hauptschwierigkeiten des ersten Weges
    - 1.3.1 Diskussion des Bewegungsverständnisses
    - 1.3.2 Gott als unbewegter Beweger

2 Der zweite Weg: Der Aufweis auf dem Grund der Wirkursache
  - 2.1 Text
  - 2.2 Kommentar
  - 2.3 Hauptschwierigkeiten des zweiten Weges
    - 2.3.1 Der Ausschluss eines unendlichen Rückgangs in der Frage nach den ersten Seinsgründen
    - 2.3.2 Gott als Ur-Sache
      - 2.3.2.1 Die Weitung des Begriffes der Wirkursache
      - 2.3.2.2 Abhebung von Instrumentalursächlichkeit
      - 2.3.2.3 Abhebung von der ontischen Auslegung der Wirkursache
      - 2.3.2.4 Das Gut*sein* des Aktes als ontologischer Verständnishorizont für das *agere* und den *effectus* der Wirkursache
      - 2.3.2.5 Die Frage nach dem *effectus proprius*
      - 2.3.2.6 Das Sein als Repräsentation Gottes (in ihm selber)
      - 2.3.2.7 Freigabe zur Selbstständigkeit eigenen Seins und Wirkens
      - 2.3.2.8 Teilhabe am Sein als der ontologische Sinn metaphysischer Kausalität
      - 2.3.2.9 Die *causa efficiens* als unzureichende Grundbestimmung für das seinsurhebende Wirken des göttlichen Urgrundes bei Thomas selbst
      - 2.3.2.10 Ähnlichkeit und Teilhabe in der Würde eigener Kausalität
      - 2.3.2.11 Metaphysische Deutung Gottes als Erstursache und personales Schöpfungsverständnis

7 UEpS, Bd. 2: *Der dritte Weg des Thomas von Aquin – ein Kontingenzbeweis?*, 279–303.

Viertes Kapitel
Der Aufweis des Da-seins Gottes aus der Erfahrung des Nichts[8]

1 Der Ausgangsort
2 Da-sein erfährt sich dem Nichtdasein enthoben und zugleich in das Nichtdasein hineingehalten
3 ACHTZEHNTER ONTOLOGISCHER EXKURS: Reichtum der Erfahrung des Nichts
4 Unser künftiges Nichtdasein wird in einer bestimmten Zweideutigkeit erfahren
5 Der Rückstoß der Zweideutigkeitserfahrung: Sinnfrage und Sinnpostulat
6 Der Anfang unseres Daseins und sein Ursprung aus dem ›Nichts‹
7 Die Entscheidung der Zweideutigkeit des Nichts auf dem Boden der Erfahrung des Anfangs unseres Da-seins

Dritter Abschnitt
Die Namen des Namenlosen

Erstes Kapitel
Zur Problematik der Zugänge

1 Anwesenheit Gottes als Erstzugang und die Unbegreiflichkeit des Mysteriums
2 Unergründlichkeit und Grundlosigkeit Gottes als Schöpfer
3 Gottes ›Unbewegtsein‹ jenseits von Anthropomorphismus und bloß bildlicher Rede

Zweites Kapitel
Gottes Namen (traditionell: ›Wesen, Eigenschaften und Verhaltensweisen‹)

1 Einteilungsversuche der Namen Gottes
2 Das Sein Gottes und seine Vollkommenheiten
3 Bemerkungen zu einzelnen Namen Gottes
  3.1 Einssein als ›Eigenschaft‹ Gottes
  3.2 Die Unveränderlichkeit Gottes
  3.3 Die zuvorkommende Ewigkeit Gottes
  3.4 Gottes verzichtende Allwissenheit
  3.5 Gottes freigebende Allmacht (Gutsein)
4 Die praktische Antwort des Menschen

8 A. a. O.: *Das Nichts als ›Ort‹ der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes*, 305–344.

Fünfter Teil
Philosophische Theologie als praktische Philosophie (Theodizee)[9]

Erstes Kapitel
Fragebereich und Verständnisvoraussetzungen der Theodizee

9 A. a. O.: *Das Weltübel als Einwand gegen Gottes Dasein. Fragen einer heutigen »Theodizee«*, 75–104; *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 131–147: »Wie sollen wir mit dem Übel umgehen? Skizze einer praktischen ›Theodizee‹«.

10 *Was besagt Privation? Zur Sprache der Abwesenheit* (2007).

Zweites Kapitel
Rückführung der Theodizeeproblematik auf praktische Philosophie

1 Vorläufige Antworten auf die Frage nach der Schuld am Übel
  1.1 Gott als Urheber aller Übel
  1.2 Die Natur als Quelle aller Übel
  1.3 Der Mensch als Urheber aller Übel
  1.4 Praxisbezogene Orientierung der Fragestellung
2 Woher das Gute? Neusichtung des moralischen Gottesbeweises
3 Zur Praxis Philosophischer Theologie
  3.1 Zurückhaltung in der Beurteilung der Übel
  3.2 Notwendigkeit der realistischen Annahme des Übels
  3.3 Gelassenheit gegenüber den Übeln
  3.4 Neuanfang allein aus dem Gutsein
  3.5 Die Aufgabe der Minderung des Übels als Gottesbeweis
  3.6 Zusammenfassung und Ausblick

Literaturverzeichnis für den Band II

Die Abkürzungen richten sich nach SIEGFRIED SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (= ²IATG): *Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/New York ²1992, und nach dem *Lexikon für Theologie und Kirche*, Abkürzungsverzeichnis, hg. v. WALTER KASPER, Bd. 11, Freiburg ³2001 (in: LThK3).

AAS = Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale, Vatikan.

ABEL, GÜNTER: 1984, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), Berlin.

ADORNO, THEODOR W. [Pseudonym für THEODOR LUDWIG WIESENGRUND]: 1971, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt/M., 7–243.

ADORNO, THEODOR W.: 2003, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt/M.

AERTSEN, JAN A.: 1988, Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht der neueren Forschung (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 19), Berlin, 82–102.

AERTSEN, JAN A.: 1988, Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 35, 293–316.

AERTSEN, JAN A.: 1991, Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter, in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Festschrift für K. Flasch zum 60. Geburtstag, hg. v. B. Mojsisch/O. Pluta), Amsterdam/Philadelphia.

AERTSEN, JAN A.: 1996, Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 52), Leiden.

AERTSEN, JAN A.: 1998, Art. Transzendental, I. Vorbemerkung, und II. Die Anfänge bis Meister Eckhart, in: HWP, Bd. 10, Sp. 1358–1365.

ÄGIDIUS VON ROM: 1930, Theoremata de esse et essentia, ed. E. Hocedez, Louvain.

AHN, GREGOR: 1999, Art. Schöpfung, 1. Religionsgeschichtlich, in: TRE (= Theologische Realenzyklopädie), Bd. 30, 250–258.

ALBERIGO, GIUSEPPE (Hg.): 1997–2008, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), dt. Ausg. hg. v. K. Wittstadt, 5 Bde., Mainz.

ALBERT, KARL: 1976, Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Ratingen.

ALBERTUS MAGNUS: 1893, Super I Sententiarum, in: Opera omnia, hg. v. A. Borgnet, Bd. 26, Paris.

ALBERTZ, RAINER: 1974, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen (Calwer Theologische Monographien, Bd. 3), Stuttgart.

ALBERTZ, RAINER/KÖHLER, JOHANNES/STAMMKÖTTER, FRANZ-BERNHARD: 1992, Art. Schöpfung, in: HWP, Bd. 8, Sp.1 389–1413.

ALISON, JAMES: 1996, AIDS als Ort der Offenbarung: Girard und eine neue Pastoraltheologie, in: H. Assmann (Hg.), Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (Beiträge zur mimetischen Theologie, Bd. 2), Münster, 237–251.

ALKINOOS (= Albinus Platonicus): 2007, Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons, übers. v. O. F. Summerell/T. Zimmer, Berlin.

ALLEN, KENNETH RALPH: 1967, Identity and the individual: Personhood in the thought of Erik Erikson and of Soeren Kierkegaard, Ph.Dr.-Thesis, Boston, University Graduate School (Mikrofilm).

ALTERMATT, URS/DELGADO, MARIANO/VERGAUWEN, GUIDO (Hg.): 2008, Europa: Ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität (Religionsforum, Bd. 2), Stuttgart.

ALTERMATT, URS/METZGER, FRANZISKA (Hg.): 2007, Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart.

ALTNER, GÜNTER: 1974, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage (Grenzgespräche, Bd. 5), Neukirchen-Vluyn.

ALTNER, GÜNTER: 1980, Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn, Berlin.

ALTNER, GÜNTER: 1991, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt.

AMERY, CARL: 1972, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg.

AMMERMANN, NORBERT: 1994, »Verum ipsum factum – Das Gemachte ist das Wahre«. Versuch einer Positionsbestimmung der Theologie in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um den Konstruktivismus, in: Pastoraltheologie 83, 351–364.

André, Hans: 1957, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung (Reihe Wort und Antwort, Bd. 18), Salzburg.

Anneser, Sebastian: 1972, Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen. Untersuchungen einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte (Eichstätter Studien, Bd. 8), Diss., Kevelaer 1972.

Anonymus: 1981/82, Theophrastus redivivus. Ed. Prima e critica, hg. v. G. Canziani/G. Paganini, Florenz.

Anonymus: 1992, Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs. L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa, fr.-dt., hg. v. W. Schröder (Philosophische Bibliothek, Bd. 452), Hamburg.

Anselm von Canterbury: 1962, Proslogion. Untersuchungen, lat.-dt. Ausgabe, hg. v. F. S. Schmitt, Stuttgart.

Ansorge, Dirk: 1996, Johannes Scottus Eriugena. Wahrheit als Prozeß: Eine theologische Interpretation von »Periphyseon« (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 44), Innsbruck.

Anwander, Antonio: 1967, Il problema dei popoli atei, in: G. Girardi (Hg.), L'ateismo contemporaneo, Bd. 1, Turin, 435–446.

Arens, Edmund (Hg.): 1997, Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube, Paderborn.

(Pseudo-)Aristoteles: [2]1952, An König Alexander: Über die Welt (ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ), griech.-dt. Ausgabe und Übers. v. P. Gohlke, Paderborn.

Aristoteles: 1970, Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übers. und hg. v. F. F. Schwarz, Stuttgart.

Aristoteles' Metaphysik: [3]1989, Erster Halbbd., Bücher I(A)–VI(E); 31991, Zweiter Halbbd., Bücher VII(Z)–XIV(N); griech.-dt., Neubearbeitung der Übers. v. H. Bonitz mit Einleitung und Kommentar, hg. v. H. Seidl, griech. Text v. W. Christ, Hamburg.

Aristoteles: 1995, Über die Seele, griech. mit dt. Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar, hg. v. H. Seidl, griech. Text v. W. Biehl und O. Apelt, Hamburg.

Arnauld, Antoine [Nicole, Pierre]: 1964 ([5]1683), La Logique de Port-Royal ou l'Art de penser (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille), Lille (dt. Die Logik oder die Kunst des Denkens, Darmstadt [2]1994).

Arndt, Andreas/Iber, Christian/Kruck, Günter (Hg.): 2006, Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss, Berlin.

Assmann, Hugo (Hg.): 1996, Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (Beiträge zur mimetischen Theologie, Bd. 2), Münster.

Assmann, Jan: 2003, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München.

Atheism and dialogue (Pontificium Consilium pro dialogo cum Non Credentibus), mehrsprachig: 1983–1990; Forts.: Athéisme et foi 1983–1993; Forts.: Cultures et foi, Città del Vaticano.

Art. »Atheismus« in historischer Darstellung (Dexinger, Ferdinand/Schmidt, Martin/Rohrmoser, Günter/Hubbeling, Hubertus G.) und systematischer Darstellung (Müller-Lauter, Wolfgang), TRE = Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, Berlin 1979, Sp. 349–436.

Auf der Maur, Hans Jörg: 1987, Die Wiederentdeckung der Osternachtsfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum Ökumenischen Dialog, in: Bibel und Liturgie 60, 2–25.

Augustinus, Aurelius: 1952, Der Gottesstaat, übers. v. C. J. Perl, Bd. 1: 1–7; Bd. 2: 8–15; Bd. 3: 16–27, Salzburg.

Augustinus, Aurelius: 1955, De civitate Dei, lib. I–X (= civ.), CChrSL, Bd. 47, Turnhout.

Augustinus, Aurelius: 1968, De Trinitate libri, Bd. 15 (= trin.), CChrSL, Bd. 50: Aurelii Augustini Opera, Turnhout.

Augustinus: 1975, De diversis quaestionibus octoginta tribus, in: CChrSL, Bd. 44 A, 11–249, Turnhout.

Augustinus: 1984, Retractationes, CChrSL, Bd. 57, Turnhout.

Augustinus: 1841, De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium liber unus, in: MPL, Bd. 44, 959–992.

Augustinus: 1861, *Sermo* 117, in: MPL, Bd. 38, 661–671.

Augustinus: 1894, De genesi ad litteram libri duodecim, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (= CSEL), Bd. 28/1, Paris, 459–503.

Augustinus: 1955, Confessiones/Bekenntnisse (= conf.), lat.-dt., übers. und erläutert v. J. Bernhart, München.

Augustinus: 1972, Dreiundachtzig verschiedene Fragen. De diversis quaestionibus octoginta tribus (MPL, Bd. 6, 11–10), Augustinus' Werke in deutscher Sprache, hg. und übers. v. C. J. Perl, Paderborn.

Augustinus: 1961, 1964, Über den Wortlaut der Genesis, Augustinus' Werke in deutscher Sprache, hg. und übers. v. C. J. Perl, 2 Bde., Paderborn.

Augustinus: 2006, De libero arbitrio – Der freie Wille, in: Opera – Werke, zweisprachige Ausgabe, hg. u. übers. v. J. Brachtendorf/H. Drecoll, Bd. 9: B, Frühe philosophische Schriften, Paderborn.

Baer, Harald: 1998, Art. Neuheidentum, in: LThK[3], Sp. 760 f.

Baert, Edward: 1997, Aufstieg und Untergang der Ontologie: Descartes und die nachthomistische Philosophie (Osnabrücker Philosophische Schriften: Reihe A, Abhandlungen, Bd. 2), Osnabrück.

Baier, Karl: 1997, Wort-Ereignis Stille. Schöpfung bei Meister Eckhart, Fischbachpresse [Österreich, Steiermark].

Baier, Karl: 2005, Ultimate Reality in Buddhism and Christianity: A Christian Perspective, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004, Norwich, 87–116.

Baier, Karl: 2006, Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: K. Baier/J. Sinkovits (Hg.), Spiritualität und moderne Lebenswelt (Austria: Forschung und Wissenschaft: Theologie, Bd. 2), Wien, 21–42.

Baier, Karl (Hg.): 2006, Handbuch. Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt.

Baier, Karl/Schelkshorn, Hans/Mühlberger, Sigrid/Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl (Hg.): 2001, Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel. Mit einem Geleitwort v. Kardinal Dr. Franz König, Leipzig.

Baier, Karl/Sinkovits, Josef: 2006, Spiritualität und moderne Lebenswelt (Austria: Forschung und Wissenschaft: Theologie, Bd. 2), Wien.

Bakunin, Michael: 1975 (Neudr. d. Ausg. 1921), Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin.

Bakunin, Michail Aleksandrovic: [3]1895, Œuvres: Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Lettres sur le patriotisme. Dieu et l'etat, Bd. 1, Paris.

Balint, Michael: 1966, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, München (Primary Love and Psycho-analytic Technique, London 1965).

Balthasar, Hans Urs von: 1960, Fides Christi, in: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln, 45–79.

Balthasar, Hans Urs von: 21962, Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln.

Balthasar, Hans Urs von: 1962, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Fächer der Stile, Einsiedeln.

Balthasar, Hans Urs von: 1965, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 3: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln.

Bannach, Klaus: 1998, Gott und das Mögliche. Erläuterungen zu Scotus, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, 95, 197–216.

Barrett, David B.: 1991, 2001, 2005, 2007, 2008, 2009, 2011, Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas, in: Encyclopædia Britannica. Book of the Year: Chicago.

Barrón, Jorge Uscatescu: 1992, Die Grundartikulation des Seins: Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers (EPISTEMATA: Reihe Philosophie, Bd. 104), Würzburg.

Barth, Hans-Martin: 1973, Atheismus – Geschichte und Begriff (Claudius Thesen, Heft 6), München.

Barth, Hans-Martin: 2001, Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh.

Barth, Karl: [4]1926, Der Römerbrief [Zweite Fassung v. 1922], Zollikon/Zürich.

Barth, Karl: 1928, Die Theologie und die Kirche, Zollikon/Zürich.

Barth, Karl: 1934, Nein! Antwort an Emil Brunner (Theologische Existenz heute, Heft 14), München.

Barth, Karl: 1956, Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon/Zürich.

Barth, Karl: [2]1959, Kurze Erklärung des Römerbriefes, München.

Barth, Karl: 1960, Philosophie und Theologie, in: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth, hg. v. G. Huber, Basel, 93–106.

Barth, Karl: 1981, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München ([1]1931, [2]1958), in: Gesamtausgabe, Abt. II.: Akademische Werke, Bd. 13, Zürich 1981.

Barth, Karl: 1971 ff., Die Kirchliche Dogmatik (= KD), Zürich.

Bärthlein, Karl: 1972, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. 1. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin.

Bass, Thomas A.: 1994, Reinventing the future: conversations with the world's leading scientists, Reading, Addison-Wesley, New York.

Bauer, Johannes: 1980, Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff?, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 25, 89–98.

Bauberger, Stefan: 2000, Schöpfung oder Urknall?, in: Stimmen der Zeit 10, 688–702.

Baumert, Norbert: [2]1993, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg.

Baumert, Norbert: 2007, Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg.

Baumert, Norbert: 2009, Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper, Würzburg.

Baumert, Norbert: 2012, Christus – Hochform von ›Gesetz‹: Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes, Würzburg.

Bayer, Oswald: 1976, Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption (1972), in: E. Thies (Hg.), Ludwig Feuerbach (Wege der Forschung, Bd. 438), Darmstadt, 260–309.

Bayer, Oswald: [2]1990, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen.

Beck, Ulrich: [11]1995, Risikogesellschaft – auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.

Beckmann, Jan P.: 1976, Art. Idee II: Mittelalter, in: HWP, Bd. 4, Sp. 66–102.

Bedorf, Thomas: 2004, Der blinde Philosoph des Blicks oder Ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer anzusehen sei, in: Phänomenologische Forschungen 8, 113–132.

Bedorf, Thomas/Cremonini, Andreas: 2005, Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 54), München.

Beierwaltes, Werner: 1972, Platonismus und Idealismus, Frankfurt/M.

Beierwaltes, Werner: 1994, Eriugena: Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/Main.

Benedikt, Michael: 1975, Wissen und Glauben: Zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht, Wien.

Berges, Ulrich: 1998, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (Herders biblische Studien, Bd. 16), Freiburg/B.

Binswanger, Ludwig: 1992–1994, Ausgewählte Werke in vier Bänden, hg. v. H.-J. Braun/M. Herzog/A. Holzhey-Kunz, Heidelberg.

Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa: 1.–23. Oktober 1999, Instrumentum Laboris, Vatikanstadt.

Biser, Eugen: 1962, ›Gott ist tot‹. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München.

Biser, Eugen: 1995, Ein Zeichen der Verständigung. Zum Problem des europäischen Atheismus, in: Stimmen der Zeit 213, 479–487.

Biser, Eugen: 1995, Glaubensbewährung. Bedrängnis und Aufbruch, hg. v. der Katholischen Akademie Augsburg, Augsburg.

Biser, Eugen: 2001, Gott im Horizont des Menschen, Limburg.

Bloch, Ernst: 1961–1978, Gesamtausgabe, 16 Bde., Frankfurt/M.

Bloch, Ernst: 1961, Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reiches, Gesamtausgabe, Bd. 14, Frankfurt/M.

Bloch, Ernst: 1967, Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M.

Blumenberg, Hans: 1996, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M.

Boeder, Heribert: 1962, Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Den Haag.

Boeder, Heribert: 1980, Topologie der Metaphysik (Orbis Academicus. Problemgeschichte der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Bd. 5), Freiburg/B.

Bogensberger, Hugo: 1970, Die Religion im Leben der Oberösterreicher. Ergebnisse einer religionssoziologischen Umfrage, 1. Teil, verv., Wien.

Bogensberger, Hugo: 1976, Zu einer Analyse von Atheismus in Österreich, in: Mitteilungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung (IKS), Nr. 14, verv., Wien, 1–14.

Bogensberger, Hugo: 1979, Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute: Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde, in: A. K. Wucherer-Huldenfeld/J. Figl/S. Mühlberger (Hg.), Weltphänomen Atheismus, Wien, 11–34.

Bogensberger, Hugo: 1985, Religion und Kirche in der Stadt Wien, Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS), Handreichung Nr. 18, verv., Wien.

Bogensberger, Hugo: 2001, Atheismus heute? Ein religionssoziologisches Fragment, in: K. Baier/S. Mühlberger/H. Shelkshom/A. K. Wucherer-Huldenfeld (Hg.), Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel, Leipzig, 15–35.

Bolberitz, Paul: 1989, Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk »De non aliud«, (Erfurter Theologische Schriften, 17), Leipzig.

Bollnow, Otto Friedrich: 1955, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart.

Bonaventura/Thomas von Aquin/Boethus von Dacien: 2000, Über die Ewigkeit der Welt. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Frankfurt/M.

Bordt, Michael: 2006, Platons Theologie (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, Bd. 126), Freiburg/B.

Bordt, Michael: 2006, Aristoteles' ›Metaphysik XII‹, Darmstadt.

Boscherini, Emilia Giancotti: 1970, Lexicon Spinozanum (Archives internationales d'histoire des idées, Bd. 28), 2 Bde., La Haye.

Boss, Medard: [3]1999, Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und

zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industriegesellschaft, Bern.

Bouillard, Henri: 1966, Logik des Glaubens (Quaestiones disputatae, Bd. 29), Freiburg/B.

Boyer, Pascal: 2001, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart (Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought), New York.

Brantschen, Johannes B.: [2]1981, Gott ist größer als unser Herz, Freiburg/B.

Braig, Carl: 1896, Vom Sein. Abriß der Ontologie (Grundzüge der Philosophie, Bd. 4), Freiburg/B.

Braulik, Georg: 1988, Das Deuteronomium und die Menschenrechte, in: G. Braulik, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, AT 2), Stuttgart, 301–323.

Braun, Herbert: 1959, Art. ποιέω, ποίημα, ποίησις, ποιητής, in: TWNT, Bd. 6, Sp. 456–483.

Brkic, Pero: 1964, Martin Heidegger und die Theologie: Ein Thema in dreifacher Fragestellung, Diss., Tübingen.

Bröcker, Walter: [4]1974, Aristoteles, Frankfurt/M.

Brox, Norbert: 1966, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche, in: Trierer Theologische Zeitschrift 75, 274–282.

Brunner, August: 1951, Glaube und Erkenntnis: Philosophisch-theologische Darlegung, München.

Brunner, Emil: [2]1935, Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen.

Buber, Martin: [12]1997, Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Darmstadt.

Büchner, Georg: 1968, Dantons Tod, Dritter Akt: Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. W. L. Lehmann, Bd. 1, Hamburg.

Büchel, Wolfgang: 1975, Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 129), München.

Buckley, Michael J.: 1987, At the Origins of Modern Atheism, New Haven/London.

Buren, Paul Matthews van: 1965, Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, Zürich (The secular meaning of the Gospel, New York 1963).

Büsing, Gerhard: 1995, Das Mémorial: Dokument einer fraglichen Gewißheitserfahrung. Eine Pascal-Interpretation aus theologischer Perspektive (Deutsche Hochschulschriften, Bd. 1062), Egelsbach.

Cabalero, Dionisio Castillo: 1989, El tema del ateísmo en los años 1950–1987, Salamanca.

Camus, Albert: 1965, Essais, Bd. 2 (Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 183), Paris.

Camus, Albert: 1978, Christliche Metaphysik und Neoplatonismus. Diplôme d'Études Supérieures de Philosophie (1936), aus dem Nachlaß herausgegeben; übers. und eingel. v. M. Lauble, Reinbek bei Hamburg (Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme, in: Albert Camus, Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 183, Paris 1965, 1224–1313).

Camus, Albert: 1987, Der Mensch in der Revolte. Essays, Reinbek bei Hamburg (L'Homme révolté, Paris 1951, in: Albert Camus, Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 183, Paris 1965, 407–709).

Cancik-Lindemaier, Hildegard: 2006, Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hg.), Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg, 15–33.

Casper, Bernhard: 1968/69, Der Gottesbegriff »ens causa sui«, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 76, München, 315–331.

Casper, Bernhard (Hg.): 1981, Phänomenologie des Idols, Freiburg/B.

Casper, Bernhard: [2]2002, Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg/B.

Ceka, Egin: 2010, Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien, in: O. J. Schmitt (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa, (Pro Oriente. Schriftenreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte, Bd. 4), Frankfurt/M., 215–230.

Charon, André: 1973, Les catholiques face à l'athéisme contemporain, Montréal.

Cicero, Marcus Tullius: 1978, De natura deorum. Vom Wesen der Götter, lat.-dt., hg. und übers. v. W. Gerlach/K. Bayer, Darmstadt.

Cirne-Lima, Carlos: 1959, Der personale Glaube: Eine erkenntnismetaphysische Studie (Philosophie und Grenzwissenschaften, Bd. IX/3), Innsbruck.

Cogniot, Georges: 1964, Le matérialisme gréco-romain (Petite encyclopédie marxiste, Bd. 3), Paris.

Coles, Robert: 1974, Erik H. Erikson. Leben und Werk, München (Erik H. Erikson, The Growth of his Work, Boston/Toronto 1970).

Collado Seidel, Carlos: 2006, Der Spanische Bürgerkrieg: Geschichte eines europäischen Konflikts, München.

Collectio Lacensis: 1890, Acta et Decreta Sacrorum conciliorum recentiorum, hg. v. Jesuiten aus Maria Laach, Bd. 7, Freiburg/B.

Comte-Sponville, André: 2008, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich (Le'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu, Paris 2006).

Condrau, Gion: 1998, Die therapeutische Beziehung zwischen einspringender und vorausspringender Fürsorge, in: Daseinsanalyse. Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 15, 71–76.

Condrau, Gion/Gassmann, Marlis: 1989, Das verletzte Herz. Zur Psychosomatik der Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Stuttgart.

Coreth, Emerich: 1952, Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien.

Coreth, Emerich: 1972, Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 94, 257–289.

Coreth, Emerich: 1985, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck.

Coreth, Emerich/Neidl, Walter M./Pfliegersdorffer, Georg (Hg.): 1987, 1988, 1990, Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, 3 Bde., Graz.

Coriando, Paola-Ludovika: 2001, Das thomanische »summum ens« in ereignisphänomenologischer Sicht, in: Quaestio. Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik, Turnhout, 235–243.

Coriando, Paola-Ludovika: 2002, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen (Philosophische Abhandlungen, Bd. 85), Frankfurt/M.

Cottier, Georges Marie Martin, [2]1969, L'athéisme du jeune Marx. Ses origines Hégéliennes, Paris.

Cottier, Georges: 1984, Definizione e tipologia dell'ateismo, in: P. Poupard (Hg.), La Chiesa davanti alla fida dell'ateismo contemporaneo, Casale Monferrato, 42–68.

Courtenay, William J.: 1985, The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in: T. Rudavsky (Hg.), Divine Omniscience and Omnipotence in the Medieval Philosophy, Boston, 243–269.

Courtenay, William J.: 1989, Art. Potentia absoluta/ordinata, in: HWP, Bd. 7, Sp. 1157–1166.

Courtenay, William J.: 1990, Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power, Bergamo.

Cuénot, Claude: 1966, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Olten.

Cultures et foi: 1993 ff., Nachfolger von: Athéisme et foi, 1983–1993; Atheism and dialogue (Pontificium Consilium pro dialogo cum Non Credentibus): 1983–1990, Città del Vaticano.

Cunningham, Francis A.: 1988, Essence and existence in Thomism. A mental vs. the »real distinction«?, London.

Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae [Anonymus]: [7]2007 ([1]2000), Edizione critica, hg. v. G. Canziani/W. Schröder/F. Socas, Mailand.

Dalferth, Ingolf Ulrich: 1981, Religiöse Rede von Gott, München.

Darge, Rolf: 2010, »Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten«: Die religiöse Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft, in: Theologie und Philosophie 85, 321–340.

Dawkins, Clinton Richard: 1978, Das egoistische Gen, Berlin (The Selfish Gene, Oxford 1976).

Dawkins, Clinton Richard: 2007, Der Gotteswahn, Berlin (The God Delusion, Boston 2006).

Delumeau, Jean: 1978, Stirbt das Christentum?, Olten (Le Christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977).

Demerath, Nicholas Jay: 1969, Program and Prolegomena for a Sociology of Irreligion, in: Types, Dimensions et Mesure de la Religiosite, Actes de la X Conférence Internationale de Sociologie religieuse, Rom.

Demerath, Nicholas Jay/Richard M. Levinson: 1971, Some Effects of Bias on Measuring Religious Belief, in: Sociometry. A journal of research in social psychology 34, 346–359.

Dempf, Alois: 1947, Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss, Wien.

Dennett, Daniel C.: 2008, Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt/M. (Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, New York 2006).

Dennett, Daniel C.: 2008, Let there be Brights. Daniel C. Dennett im Gespräch mit Thomas Mündle, in: Die Furche, Wochenzeitschrift, Nr. 40, Okt. 2008, 10.

Denz, Herrmann (Hg.): 2002, Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien.

Descartes, René: 1897–1913, Œuvres de Descartes, hg. v. C. Adam/P. Tannery, 11 Bde., Paris.

Descartes, René: 1984, Gespräch mit Burman, übers. und hg. v. W. Arndt, lat.-dt. (Philosophische Bibliothek, Bd. 325), Hamburg.

Descartes, René: 2004, Meditationen. Dreisprachige Parallelausgabe Latein – Französisch – Deutsch, hg. v. A. Schmidt (Sammlung Philosophie, Bd. 5), Göttingen.

Dexinger, Ferdinand: 1979, Art. I/l: Im Judentum, in: TRE, Bd. 4, Sp. 349–351.

DH = Denzinger, Heinrich: [37]1991, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lat.-dt., hg. v. P. Hünermann, Freiburg/B.

Diogenes Laertius: 1968, X. Buch. Vita Epicuri, griech.-dt., hg. v. K. Reich/H. G. Zekl (Philosophische Bibliothek, Bd. 266),Hamburg.

Dionysius Areopagita: 1990, De divinis nominibus, in: Corpus Dionysiacum I, hg. v. B. R. Suchla (Patristische Texte und Studien, Bd. 33), Berlin.

Dionysius Areopagita: 1991, De mystica theologia, in: Corpus Dionysiacum II, hg. v. G. Heil/A. M. Ritter (Patristische Texte und Studien, Bd. 36), Berlin.

Dirscherl, Erwin: 1996, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Lévinas (Bonner dogmatische Studien, Bd. 22), Würzburg.

DKF = Diels, Hermann: Unveränderter Nachdruck der 6. Aufl. 1952 ff. ([1]1910), Die Fragmente der Vorsokratiker, griech.-dt., 3 Bde., hg. v. W. Kranz, Zürich [u. a.].

Dommanget, Maurice: 1965, Le Curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV, Paris.

Drumm, Joachim: 1991, Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 22), Paderborn.

Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 10 Bänden, [3]1999, Mannheim.

Dunin-Borkowski, Stanislaus von: 1936, *Aus den Tagen Spinozas*: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt, Teil 3: Das Lebenswerk, Bd. 4, Münster.

Duns Scotus, Johannes: 1891–1895, Opera omnia Joannis Duns Scoti. Nach der Ausg. v. L. Wadding (Lyon 1639), wiederaufgelegt v. L. Vivès, 26 Bde., Paris.

Duns Scotus, Johannes: 1950 ff., Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita: C. Balię Civitas Vaticana.

Duns Scotus, Johannes: 1959, Nachdruck von 1927, Quaestio de cognitione Dei, in: Duns Scotus, Bd. 2, Appendix, ed. C. R. S. Harris, The philosophical doctrines of Duns Scotus, New York, 379–398.

Duns Scotus, Johannes: 1974, Tractatus de primo principio. Abhandlung über das erste Prinzip, lat.-dt., hg. und übers. v. W. Kluxen (Texte zur Forschung, Bd. 20), Darmstadt.

Duns Scotus, Johannes: 1997 ff., Opera philosophica, ed. G. J. Etzkorn u. a. (Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure), New York (bisher erschienen: Bd. I, 1999; Bde. III-IV, 1997 f.).

Duns Scotus, Johannes: 2000, Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie, lat.-dt., hg. und übers. v. H. Kraml/G. Leibold/V. Richter, Hamburg.

Düsing, Klaus: 21984, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik (Hegel-Studien, Beiheft 15), Bonn.

Düsing, Klaus: 2003, Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel, in: Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Pickavé, Berlin, 676–691.

Dussel, Enrique: 1973, Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. 1, Buenos Aires.

Dussel, Enrique: 1989, Philosophie der Befreiung, Hamburg (Übers. v. ^{3}1985, Filosofía de la liberación, Buenos Aires ^{1}1977).

Ebner, Ferdinand: 1963, Schriften, Bd. 1: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, hg. v. F. Seyr, München.

Eckhart, Meister: 1936 ff., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft v. J. Quint; Deutsche Werke (= DW) und, unter der Leitung v. J. Koch, Lateinische Werke (= LW), Stuttgart.

Eckhart, Meister: 1955, Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. v. J. Quint, München.

Eckhart, Meister: 1993, Werke: Texte und Übersetzungen, hg. v. N. Largier, Frankfurt/M.

Eco, Umberto: 1993, Kunst und Schönheit im Mittelalter, München (Arte e bellezza nell'estetica medievale, Mailand 1987).

Ehlen, Peter: 1982, Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx, München.

Elders, Leo J.: 1985/1987, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive (Salzburger Studien zur Philosophie, Bde. 16/17, hg. v. A. Paus), Bd. 1: Das ens commune, Bd. 2: Die philosophische Theologie, Salzburg.

Engel, Helmut: 1998, Das Buch der Weisheit (Neuer Stuttgarter Kommentar, hg. v. C. Dohmen), Stuttgart.

Erikson, Erik Homburger: 1950, Growth and Crises of the »Healthy Personality«, in: Symposium on the Healthy Personality. Transactions of Special Meetings of Conference on Infancy and Childhood; Supplement II: Problems of Infancy and Childhood, hg. v. M. J. E. Senn, New York, 91–146 (dt. Wachstum und Krisen

der gesunden Persönlichkeit, Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1966).

Erikson, Erik Homburger: [2]1963 ([1]1950), Childhood and Society, New York (dt. Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 21965).

Erikson, Erik Homburger: 1973, Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze, Frankfurt/M. (Identity and the Life Cycle, Selected Papers, Bd. 1, New York 1959).

Erikson, Erik Homburger: 1975, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 117), Frankfurt/M.

Erikson, Erik Homburger: 1988, Der vollständige Lebenszyklus, Frankfurt/M. (The Life Cycle Completed, New York 1982).

Essbach, Wolfgang: 1988, Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München.

Esterbauer, Reinhold: 1998, Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien, in: A. Kolb u. a. (Hg.), Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, Stuttgart.

Fabro, Cornelio: 1956, Actualité et originalité de l'esse thomiste, in: Revue Thomiste 56 (64), 443–472.

Fabro, Cornelio: 1958, L'obscurcissement de l'»esse« dans l'école thomiste, in: Revue Thomiste 58, 443–472.

Fabro, Cornelio: 1974, Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica, in: Rivista di filosofia neo-scolastica, Milano, 66, 475–510.

Fahr, Wilhelm: 1969, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen (Spudasmata. Studien zur Klass. Philologie, Bd. 36), Hildesheim.

Fascher, Erich: 1963, Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen, in: O. Betz u. a. (Hg.), Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, Leiden, 78–105.

Feder, Johann Georg Heinrich: 2008, Grundsätze der Logik und Metaphysik (11768, 1794), Harvard University, digitalisiert.

Fetscher, Iring: [2]1968, Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Neuwied/Rhein.

Feuerbach, Ludwig: [2]1959 ff., Sämtliche Werke (= SW), hg. v. W. Bolin/F. Jodl, 13 Bde., Stuttgart.

Feuerbach, Ludwig: 1967–1981, Gesammelte Werke (= GW), 12 Bde., hg. v. W. Schuffenhauer, Berlin.

Feuerbach, Ludwig: 1967, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Kritische Ausgabe, hg. u. eingeleitet v. G. Schmidt, Frankfurt/M.

Feuerbach, Ludwig: 1974, Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie von G. Bruno bis G. W. Hegel. Erlangen 1835/1836 (Schriften aus dem Nachlass), bearbeitet v. C. Ascheri/E. Thies, Darmstadt.

Fichte, Johann Gottlieb: 1965, Sämtliche Werke, hg. v. J. H. Fichte (1845), unveränd. Nachdruck: Abt. 1: Zur theoretischen Philosophie, Bd.1, und 2; Abt. 2: Zur Religionsphilosophie, Bd. 3, Berlin.

Fichtenau, Heinrich: 1992, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München.

Figl, Johann: 1971, Bibliographie zum Thema Atheismus. Deutschsprachige Literatur von 1960 bis 1970, in: E. Coreth/J. B. Lotz (Hg.), Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, 269–306.

Figl, Johann: 1977, Atheismus als theologisches Problem: Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Tübinger theologische Studien, Bd. 9), Mainz.

Figl, Johann: 1982, Interpretation als philosophisches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass, Berlin.

Figl, Johann: 1984, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf.

Figl, Johann: 1985, Art. Säkularisierung, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München, 84–94.

Figl, Johann: 1992, Biographie und Atheismus, in: J. Figl (Hg.), Ateismo e società, Bd. 1, a cura di A. Babolin, Perugia, 221–235.

Figl, Johann: 1998, Art. Atheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: ^{4}RGG, Bd. 1, Sp. 873–875.

Figl, Johann: 22000, Der Atheismus, §§ 5–7, in: Handbuch für Fundamentaltheologie, Bd. 1: Traktat Religion, hg. v. W. Kern u. a., Tübingen, 75–84.

Fink, Eugen: 1969, Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi, in: Gegenwart und Tradition. Eine Festschrift für B. Lakebrink, hg. v. C. Fabro, Freiburg/B., 11–22.

Fischer, Norbert: 1995, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 2), Paderborn.

Flasch, Kurt: 1974, Zur Rehabilitation der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena, in: Festgabe Julius Schaaf, Philosophie als Beziehungswissenschaft, hg. v. W. F. Niebel/D. Leisegang, Frankfurt/M., 3–25.

Flasch, Kurt: 1999, Guido Cavalcanti, in: O. Pluta (Hg.), Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Wiesbaden, 115–127.

Flasch, Kurt: 2007, Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, Frankfurt/M.

Fleischer, Helmut: 1970, Marx und Engels. Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, München.

Flew, Antony: 1955, Theology and Falsification, in: A. Flew/A. Macintyro (Hg.), New Essays in Philosophical Theology (The Library of philosophy and theology), London, 96–130.

Flügge, Johannes: 1953, Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung, Hamburg.

Foerster, Werner: 1938, Art. κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, in: TWNT, Bd. 3, Sp. 999–1034.

Foerster, Werner: 1961, Art. ἀσεβής, ἀσέβεια, ἀσεβέω, in: TWNT, Bd. 7, Sp. 184–190.

Fornet-Betancourt, Raúl: [2]1983, Philosophie der Befreiung: Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre, Frankfurt/M., 365–370.

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): 1996, Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg.

Foucault, Michel: 2003, Die politische Funktion des Intellektuellen, in: Schriften in vier Bänden (= Dits et Ecrits, Paris 1994), hg. v. D. Defert/F. Ewald, Frankfurt/M., Bd. 3, 145–152 und 205–213.

Fraas, Hans-Jürgen: 2007, Erikson und die Religion, in: U. Schwab (Hg.), Erikson und die Religion. Beiträge zur Rezeption der Theorie von Erik H. Erikson, Berlin, 8–15.

Frank, Günter: 1995, Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wirkung, in: Stimmen der Zeit, 120, 333–340.

Fräntzki, Ekkehard: 1978, Der mißverstandene Marx: Seine metaphysisch-ontologische Grundstellung, Pfullingen.

Fräntzki, Ekkehard: 1987, Von der Un-Verborgenheit. Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger, Pfaffenweiler.

Frauwallner, Erich: 1956, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. 2, Salzburg.

Frede, Michael: 1995, Art. Sein/Seiendes, in: HWP, Bd. 9, Sp. 176–180.

Freud, Sigmund: 1940–1952, Gesammelte Werke (= GW), Nachdrucke seit 1960, Frankfurt/M.

Fries, Heinrich: 1976, Glaube und Kirche als Angebot, Graz.

Friesl, Christian/Hamacher-Zuba, Ursula/Polak, Regina (Hg.): 2009, Die Österreicher/innen. Wertewandel 1990–2008, Wien.

Frostin, Per: 1978, Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München.

Fuchs, Johann: 1930, Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales, München.

Gabriel, Leo: 1965, Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen, Wien.

Gabriel, Leo: ^{2}1968, Existenzphilosophie. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen, Wien.

Gagern, Michael von: 1970, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie, München.

Gelhard, Andreas: 2005, Das Imaginäre und das ›il y a‹. Zum Problem der Nichtung in den Frühschriften von Sartre und Levinas, in: T. Bedorf/A. Cremonini (Hg.), Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen (Übergänge, Bd. 54), München, 17–39.

Gellner, Ernest: 1996, Religion and the Profane, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 5, 7–16.

George, Siegfried: 1965, Der Begriff analogos im Buch der Weisheit, in: K. Flasch (Hg.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Frankfurt/M., 189–197.

Georges, Karl Ernst: ^{8}1988, Nachdruck, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, 2 Bde., Darmstadt.

Gertz, Bernhard: 1988, Erich Przywara (1889–1972), in: E. Coreth u. a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, 572–589.

Gethmann, Carl Friedrich: 1984, Art. Ontosophie, in: HWP, Bd. 6, Sp. 1206 f.

Gilen, Leonhard: 1957, Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik, in: Scholastik 32, 41–66.

Gilson, Étienne: 1959, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf.

Gilson, Étienne: ^{6}1965 (^{1}1919), Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin: la philosophie (ab 4. Aufl. mit dem Untertitel: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin), Paris/Straßburg.

Gilson, Étienne: [2]1968 (11948), L'être et l'essence, Paris.
Girardi, Giulio (Hg.): 1962–1971, L'ateismo contemporaneo, 4 Bde., Turin.
Glasenapp, Helmuth von: 1966, Der Buddhismus – eine atheistische Religion, München.
Glasse, John: 1976, Barth zu Feuerbach (1968), in: E. Thies (Hg.), Ludwig Feuerbach (Wege der Forschung, Bd. 438), Darmstadt, 165–201.
Gloyna, Tanja: 2004, Art. Vertrauen, in: HWP, Bd. 12, Sp. 986–990.
Goerdt, Wilhelm: 1984, Art. Nihilismus, in: HWP, Bd. 6, Sp. 846–854.
Goldmann, Lucien: 1973, Der verborgene Gott: Studie über die tragische Weltanschauung in den *Pensées* Pascals und im Theater Racines (Soziologische Texte, Bd. 87), Neuwied/Rhein (Le dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les *Pensées* de Pascal et dans le théâtre de Racine, Paris 1955).
Gollwitzer, Helmut: [2]1967, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München.
Gordan, Paulus (Hg.): 1988, Säkulare Welt und Reich Gottes, Graz.
Goris, Wouter: 1997, Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 59), Leiden.
Grawe, Christian: 1972, Art. Doppelnatur, in: HWP, Bd. 2, Sp. 282–285.
Greeley, Andrew M.: 1993, Religion around the world is not dying out, in: Origins. Catholic News Service. Documentary Service 23, 49–58.
Greeley, Andrew M.: 2004, Religion in Europe at the end of second Millennium: a sociological profile, New Brunswick (USA).
Griesser, Wilfried: 2011, Kreuz und Freiheit. Überlegungen zu Hegels »spekulativem Freitag«, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien, 125–142.
Grimm, Jacob und Wilhelm: 1960, Deutsches Wörterbuch, hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, Bd. 14/2, Leipzig.
Groschopp, Horst: 2006, Ostdeutscher Atheismus – die dritte Konfession? Ein paradoxes Thema, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hg.), Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg, 209–224.
Gueroult, Martial: 1968, Spinoza, Bd. 1: Dieu (Ethique, 1), Paris.
Guggenberger, Bernd: 1997, Das digitale Nirwana, Hamburg.
Guardini, Romano: 1937, Gottes Wissen (Ps. 138), in: Die Schildgenossen. Katholische Zweimonatszeitschrift 16, 237–245.

Guardini, Romano: 1956, Gottes Erkennen: Psalm 138, in: Wahrheit und Ordnung, Nr. 3, München, 53–80.

Guardini, Romano: [2]1958, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche, Würzburg.

Guardini, Romano: 1988, Welt und Person. Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1989, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1991, Christliches Bewußtsein: Versuche über Pascal, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1991, Das Wesen des Christentums, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Christus und das Christentum), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1993, Gläubiges Dasein/Die Annahme seiner selbst, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Jugend und Lebensgestaltung), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1993, Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962), Bd. 1, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1994, Unterscheidung des Christlichen, Bd. 2: Aus dem Bereich der Theologie, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Christus und das Christentum) Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1994, Freiheit, Gnade, Schicksal: drei Kapitel zur Deutung des Daseins, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik), Mainz/Paderborn.

Guardini, Romano: 1998, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, in: R. Guardini, Werke, hg. v. F. Henrich (Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik), Mainz/Paderborn.

Haarmann, Volker: 2008, JHWH-Verehrung der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd. 91), Zürich.

Habermas, Jürgen: 1988, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen: [2]1992, Texte und Kontexte, Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen: 2005, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.

Hadot, Pierre: 1971, Art. Causa sui, in: HWP, Bd. 1, Sp. 976 f.

Hadot, Pierre/Guggenberger, Alois: 1972, Art. Existentenz, existentia, in: HWP, Bd. 2, Sp. 854–860.

Haeffner, Gerd: 1990, Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus, in: M. Sievernich/G. Switek (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/B., 640–656.

Haeffner, Gerd: 1994, Verstummt die Gottesfrage in der modernen Philosophie?, in: Bulletin. Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 5, 182–195.

Haeffner, Gerd: 1996, In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart.

Hahn, Erich: 2001, Georg Lukács – eine marxistische Ontologie, in: Zeitschrift für Marxistische Erneuerung 12, Heft 48, 112–127.

Hartmann, Klaus: 1981, Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein: Über Sartres Lehre vom Sein und vom Nichts, in: W. Biemel/W. Böhme (Hg.), Jean-Paul Sartre, ein Atheist?, Karlsruhe, 28–41.

Hartmann, Klaus: 1983, Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique, Berlin.

Hartmann, Nicolai: 1925, Ethik, Berlin.

Hampe, Johann Christoph (Hg.): 1967, Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche, Bd. 3, München.

Harris, Ian Charles: 2007, Buddhism under Pol Pot (Documentation Center of Cambodia, Nr. 13), Phnom Penh.

Hasenhüttl, Gotthold: 1972, Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre, Graz.

Hasenhüttl, Gotthold: ^{2}2001, Glaube ohne Mythos, Bd. 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott, Mainz.

Haskamp, Reinhold: 1969, Der Gottesaufweis im dialogischen Personalismus, in: Wissenschaft und Weisheit 32, 67–78.

Haulotte, Edgar: 1971, Die Gründung einer universalistischen Gemeinde (Apg 10,1–11,18). Kritische Studie über die Redaktion, die Struktur und die Tradition der Erzählung, in: X. Léon-Dufur (Hg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München, 221–263.

Heer, Friedrich: 1949, Gespräch der Feinde, Wien.

Heer, Friedrich: 1952, Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit, Einsiedeln.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 1969–1985, Werke in zwanzig Bänden [= WA]. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ed. Ausg., Red. E. Modenhauer/K. M. Michel, Frankfurt/M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: [3]1956, Sämtliche Werke [= SW]. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, Bd. 6: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit, Berlin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: [3]1956, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1917), in: G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hg. v. H. Glockner, Bd. 6, Stuttgart, 1–310.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 1966, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1: Begriff der Religion, hg. v. G. Lasson, Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 1978, Religionsphilosophie, Bd. 1: Die Vorlesung von 1821, hg. v. K.-H. Ilting, Neapel.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 1992, Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817, hg. v. K. Gloy (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 11), Hamburg.

Heidegger, Martin: 1975 ff., Gesamtausgabe (= GA), Frankfurt/M.:

Abteilung I: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bde. 1–16.

Abteilung II: Vorlesungen 1914–1944, Bde. 17–63.

Abteilung III: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, Bde. 64–81.

Abteilung IV: Hinweise und Aufzeichnungen, Bde. 82–102.

Heidegger, Martin: [3]2006, Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe, hg. v. M. Boss, Frankfurt/M.

Heidegger, Martin/Kästner, Erhart: 1986, Briefwechsel 1953–1974, hg. v. W. Petzet, Frankfurt/M.

Heinrichs, Johannes: 1972, Fichte, Hegel und der Dialog, in: Philosophie und Theologie 47, 90–131.

Heintel, Erich: 1995, Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie [1982], in: E. Heintel, Gesammelte Abhandlungen, Bd. 4: Zur Theologie und Religionsphilosophie II, Stuttgart/Bad Cannstatt, 73–146.

Heinzmann, Richard: 1992, Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie, Bd. 7), Stuttgart.

Helting, Holger: 1997, ἀλήθεια-Etymologien von Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀλήθεια-Auslegung bei Heidegger, in: Heidegger Studies. The Critical Threshold for Thinking at the End of Philosophy 13, 93–107.

HELTING, HOLGER: 1998, Glauben – Denken – Heilen und das Sichöffnen des Tores im Proömium des parmenideischen Lehrgedichts, in: Daseinsanalyse 15, 77–90.
HEMMERLE, KLAUS: 1976, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Freiburg/B.
HENRICH, DIETER: [2]1967, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen.
HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON: 1994, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, Frankfurt/M.
HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON: 2011, Fundamentalontologie und Gottesfrage, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Göttingen, 43–56.
HIERZENBERGER, GOTTFRIED: 1969, Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums, Düsseldorf.
HIERZENBERGER, GOTTFRIED: 2005, Der Glaube der Atheisten (Topos Taschenbuch, Bd. 496: Grundwissen Religion), Limburg.
HILDEBRAND, DIETRICH: 1959, Christliche Ethik, Düsseldorf.
HINSKE, NORBERT: 1986, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart.
HIORTH, FINNGEIER: 1995, Atheismus – genau betrachtet. Eine Einführung, Neustadt.
HISAMATSU, SHIN-ICHI: 1990, Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, Zürich.
HITCHENS, CHRISTOPHER: 2007, Der Herr ist kein Hirte. Wie die Religion die Welt vergiftet, München (God ist Not Great: How Religion Poisons Everything, New York 2007).
HOERSTER, NORBERT: 2005, Die Frage nach Gott, München.
HOLENSTEIN, ELMAR: 2004, Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens, Zürich.
HOLZHEY-KUNZ, ALICE: 1994, Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene, Wien.
HONNEFELDER, LUDGER: 1979, Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd. 16), Münster.
HONNEFELDER, LUDGER: 1987, Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. Beckmann u. a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungen und Paradigmen, Hamburg, 155–186.

Honnefelder, Ludger: 1990, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus –Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Paradeigmata, Bd. 9), Hamburg.

Honnefelder, Ludger: 2005, Johannes Duns Scotus, München.

Honnefelder, Ludger: 2008, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin.

Honnefelder, Ludger/Möhle, Hannes: 1998, Art. Transzendental, III. Duns Scotus und Skotismus, in: HWP, Bd. 10, Sp. 1365–1371.

Hoping, Helmut: 1997, Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus, in: Jahrbuch für Theologie 12, 291–307.

Horn, Friedrich Wilhelm: 2005, Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes und die vergänglichen Bilder der Menschen, in: A. Wagner u. a. (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?, Neukirchen, 59–74.

Hösle, Vittorio: [2]1998, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg.

Houtepen, Anton W. J.: 1999, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottesvergessenheit, Gütersloh.

Hübner, Kurt: 1985, Die Wahrheit des Mythos, München.

Hügli, Anton: 1980, Art. Mensch II, in: HWP, Bd. 5, Sp. 1062–1069.

Hugo von St. Victor: 2008, De sacramentis Christiane fidei (De Sacramentis), in: R. Berndt (Hg.), Corpus Victorinum, textus historici, Bd. 1, Aschendorff, 23–602.

Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): 2009, Sonderausgabe, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, lat.-dt. Studienausgabe, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg/B. 12005.

Hüntelmann, Rafael: 1995, Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs, Dettelbach.

Hüsser, Heinz: 1993, Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis (EPISTEMATA: Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 124), Würzburg.

Husserl, Edmund: 1950, Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. 3/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, hg. v. W. Biemel, Den Haag.

Hüther, Gerald: [1]1999, [6]2010, Die Evolution der Liebe: Was Darwin bereits ahnte und die Darwinisten nicht wahrhaben wollen, Göttingen.

HUXLEY, JULIAN: 1965, Ich sehe den künftigen Menschen: Natur und neuer Humanismus, München (Essays of a humanist, London 1964).
ILLJIN, IWAN: 1946, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern.
IVÁNKA, ENDRE VON: 1964, Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln.
JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH: 1968, Werke, hg. v. F. Roth/F. Köppen, Darmstadt.
JASPERS, KARL: 1949, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Basel.
JASPERS, KARL: [4]1954 ([1]1919), Psychologie der Weltanschauungen, Berlin.
JOHANNES, SCOTUS ERIUGENA: 1996–2003, Periphyseon Libri 1–5, hg. v. E. Jeauneau, Corpus Christianorum Series Latina CLXI–CLXV, Paris.
JÖRNS, KLAUS-PETER: 1997, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München.
JULIÁ, SANTOS (Hg.): [4]1999, Víctimas de la Guerra Civil, Madrid.
JÜSSEN, GABRIEL/KNUDSEN, CHRISTIAN/WIELAND, GEORG/KLUXEN, WOLFGANG/BECKMANN, JAN P./HALBFASS, WILHELM/NEUMANN, KARL: 1976, Art. Idee, in: HWP, Bd. 4, Sp. 55–135.
JUSTINOS: 1857, Patrologia, Series graeca (= PG), hg. v. J. P. Migne, Bd. 6, Paris.
KADENBACH, JOHANNES: 1970, Das Religionsverständnis von Karl Marx, München.
KAFKA, FRANZ: 1992, Nachgelassene Schriften und Fragmente, Bd. 2, hg. v. J. Schillemeit, in: F. Kafka, Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe, Frankfurt/M.
KAHL, JOACHIM: 2000, Weltlich-humanistische Spiritualität – Was ist das?, in: Diesseits. Zeitschrift für Humanismus und Aufklärung 50, Heft 1, 3–5.
KAISER, JOCHEN-CHRISTOPH: 1981, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik, Stuttgart.
KAISER, JOCHEN-CHRISTOPH: 2003, Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz (Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 10), Opladen, 99–127.
KANT, IMMANUEL: 1900 ff., Kant's gesammelte Schriften (sog. Akademie-Ausgabe), hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
KASPER, WALTER: 1965, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz.
KEEL, OTHMAR/SCHROER, SILVIA: 2002, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg/Schweiz.

KEHL, MEDARD: 2006, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von H.-D. Mutschler und M. Sievernich, Freiburg/B.

KELLER, ALBERT: 1968, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 7), München.

KELLER, ALBERT: 1971, Theoretische Bemerkungen zum »praktischen Atheismus«, in: E. Coreth/J. B. Lotz (Hg.), Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, München, 7–18.

KELLER, ALBERT: 1973, Art. Säkularisierung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 6, Freiburg/B., 319–329.

KERKHOFS, JAN: 1992, Wie religiös ist Europa?, in: Concilium 28, 165–171.

KERN, ANDREAS: 2003, *»Der Ursprung des Kunstwerkes«: Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit*, in: D. Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 162–174.

KERN, WALTER: 1957, Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie, in: Scholastik 32, 321–345.

KERN, WALTER: 1967, Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln, 441–414.

KERN, WALTER: 1967, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln, 464–477.

KERN, WALTER: 1969, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft: Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 91, 289–321.

KERN, WALTER: 1971, Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen »Nous« in Hegels Geist, in: Philosophisches Jahrbuch 78, 237–259.

KERN, WALTER: 1975, Atheismus. Eine philosophiegeschichtliche Information, Zeitschrift für Katholische Theologie 97, 3–40.

KERN, WALTER: 1976, Atheismus – Marxismus – Christentum: Beiträge zur Diskussion, Innsbruck.

KERN, WALTER: 1982, Schöpfung bei Hegel, in: Theologische Quartalschrift 162, 131–146.

KERN, WALTER/KASPER, WALTER: 1982, Atheismus und Gottes Verborgenheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Enzyklopädische Bibliothek, hg. v. F. Böckle u. a.), Bd. 22, Freiburg/B., 5–57.

Keupp, Heiner: 1997, Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in: H. Keupp/R. Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/M., 11–39.

Kierkegaard, Søren: 1958, Gesammelte Werke, Abt. 16/2: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Düsseldorf.

Kiernan, Ben: 1996, The Pol Pot regime: Race, power, and genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975–79, New Haven.

Kleeberg, Bernhard: 2005, THEOPHYSIS. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen, Köln.

Knebel, Sven K.: 1995, Art. Skotismus, in: HWP, Bd. 9, Sp. 988–991.

Knutzen, Matthias: 2010, Schriften und Materialien, hg. v. W. Schröder (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abteilung I: Texte und Dokumente), Stuttgart.

Kobusch, Theo: 2003, Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten, in: Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Pickavé, Berlin, 421–432.

Kobusch, Theo: 2004, Analogie im Reich der Freiheit? Ein Skandal der spätscholastischen Philosophie und die kritische Antwort der Neuzeit, in: J. A. Aertsen/M. Pickavé (Hg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin, 251–276.

Kobusch, Theo: 2009, Das Verborgene und das Erscheinende. Grundlinien der Philosophie des Petrus Aureoli, in: Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag, hg. v. M. Gerwing, Münster, 246–266.

Kock, Christoph: 2001, Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 31), Neukirchen/Berlin.

Kohut, Heinz: 1973, Überlegungen zum Narzißmus und zur narzißtischen Wut, in: Psyche 27, 513–553.

Kolakowski, Leszek: 1977–1979, Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung – Entwicklung – Zerfall, 3 Bde., München (Glóvne Nurtz Marsizmus, Paris 1976–1978).

König, Franz: 1968, Worte zur Zeit. Reden und Aufsätze, Wien.

König, Franz: 1969, Secretariatus pro non credentibus. De Dialogo cum non credentibus. Sekretariat für die Nichtglaubenden. Der Dialog mit den Nicht-

glaubenden. Von den dt. Bischöfen approbierte Übersetzung mit einem Kommentar von H. Vorgrimler, Trier.

König, Franz: 1972, Secretariatus pro non credentibus. Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non credentibus. Sekretariat für die Nichtglaubenden. Erklärung zum Studium des Atheismus und zur Ausbildung für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Von den dt. Bischöfen approbierte Übersetzung mit einem Kommentar von H. Vorgrimler, Trier.

König, Franz: 1975, Der Mensch ist für die Zukunft angelegt. Analysen, Reflexionen, Stellungnahmen, Wien.

König, Franz: 1978, Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?, Freiburg/B.

König, Franz: 1986, Art. Atheismus, in: U. Ruth/A. Seeber u. a. (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Regensburg, 96–109.

König, Franz: 1998, Die Gottesfrage klopft wieder an unsere Tür, in: C. M. Martini/U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien, 9–18.

Koslowski, Peter/Fjodorow, Wladimir F. (Hg.): 1999, Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus: Staat und Kirche in Russland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion (Philosophie an der Jahrtausendwende, Bd. 3), München.

Koutzarova, Tiana: 2009, Das Transzendentale bei Ibn Sînâ: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien (Islamic Philosophy, Theology and Science, Bd. 79), Leiden.

Kraus, Georg: 1987, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 50), Paderborn.

Kremer, Klaus: 1969, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott, Stuttgart.

Krötke, Wolf: 1997, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Denke, hg. v. M. Beintker u. a., Leipzig.

Krüger, Gerhard: 1962, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Darmstadt.

Kühle, Heinrich: 1930, Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in: Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie. Festgabe Josef Geyser, hg. v. F.-J. von Rintelen (Philosophia Perennis, Bd. 1), Regensburg.

Kuhn, Helmut: 1975, Werte – eine Urgegebenheit, in: H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. 7, Stuttgart.

Küng, Hans: [4]1964 ([1]1957), Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln.

Küng, Hans: 1978, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München.

Kunzler, Michael: [2]2003, Die Liturgie der Kirche (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 10), Paderborn.

Künzli, Arnold: 1966, Karl Marx. Eine Psychographie, Wien.

Kuss, Otto: 1957, Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Kuss, Bd. 1, Regensburg.

Lackner, Franz: 2003, Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch (Franziskanische Forschungen, Heft 45), Kevelaer.

Lackner, Franz: 2011, Ausloten. Mit Johannes Duns Scotus bis an die Grenzen des Denkens und dann …, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Göttingen, 272–283.

Laudien, Karsten: 2001, Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Bd. 87), Berlin.

Lauermann, Manfred: 2006, Der Atheismus – das ungeliebte Stiefkind der DDR-Philosophie, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hg.), Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg, 121–147.

Lay, Rupert: 1967, Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der scotistischen Scholastik, in: Theologie und Philosophie 42, 52–78, 359–389.

Leiner, Martin: 1998, Mythos – Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs, in: V. Hörner/M. Leiner (Hg.), Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, Gütersloh, 30–56.

Leiner, Martin: 2005, Eindeutiges Wort und vieldeutiges Bild? Auf dem Wege zu einer neuen Theologie des Bildes, in: A. Wagner u. a. (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?, Neukirchen, 189–200.

Lemke, Dietrich: 1973, Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 57), München.

Lenin, Wladimir Iljitsch: 1958, Sozialismus und Religion (1905), in: Werke, Bd. 10, Berlin, 70–75.

Lenin, Wladmir Iljitsch: 1968, Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion, in: Werke, Bd. 15, Berlin, 404–415.

Leopoldsberger, Jürgen: 1965, Das Du-Problem bei Fichte, Diss., Masch., Wien.

Le Roy Ladurie, Emmanuel: 1979, Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324, Paris.

Le Saux, Henri: 1980, Der Weg zum anderen Ufer: Die Spiritualität der Upanishaden, München.

Lévinas, Emmanuel: 1986, Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo/ Emmanuel Lévinas (Edition Passagen 11), Graz (Éthique et Infini, Paris 1982).

Lévinas, Emmanuel: 1989, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg (Humanisme de l'autre homme, Montpellier 1972).

Lévinas, Emmanuel: 1994, »Der Ort, in dem das Göttliche einwirkt, ist im Inneren des Menschen selbst«, in: CONTUREN. Magazin zur Zeit, Gespräch mit CONTUREN-Mitarbeiter Adalbert Reif, Nr. 5, 3, 29–35.

Lévinas, Emmanuel: [2]1996, Eine Religion für Erwachsene (Une religion d'adultes), in: E. Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M., 21–37 (Dificille Liberté. Essais sur le Judaïsme, Paris 1963).

Lévinas, Emmanuel: 1997, Vom Sein zum Seienden, München (De l'existence à l'existant, Paris 1947).

Lévinas, Emmanuel: 2005, Ausweg aus dem Sein/De l'évasion [1935] (Philosophische Bibliothek, Bd. 567), Hamburg.

Lévy, Benny: 2006, Benny Lévy, Salomon Malka. Benny Lévy, un parcours avec Sartre, in: Cahiers d'Études Lévinassiennes, Nr. 5: Lévinas – Sartre, 237–248.

Lévy, Bernard-Henri: 2002, Sartre: Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, München (Le Siécle de Sartre, Paris 2000).

Ley, Hermann: 1966–1978, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bde. 1–3/2, Berlin (ehemalige DDR).

Link, Christian: 1978, Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes, Stuttgart.

Lochmann, Jan Milič 1973, Dimensionen Marxscher Religionskritik, in: Internationale Dialog Zeitschrift, 6/4, 351–360.

Löning, Karl/Zenger, Erich: 1997, Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.

Lorenzer, Alfred: 1992, Das Konzil der Buchhalter: die Zerstörung der Sinnlichkeit; eine Religionskritik, Frankfurt/M.

L'Osservatore romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Redaktion: Vatikanstadt, Ostfildern.

L'Osservatore romano: giornale quotidiano politico religioso: Città del Vaticano.

LOTZ, JOHANNES BAPTIST: 1963, Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin, in: P. Wilpert (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2), Berlin, 334–340.

LOTZ, JOHANNES BAPTIST: 1975, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein, Pfullingen.

LÖW, REINHARD: 1986, Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: R. Löw/P. Koslowski/R. Spaemann (Hg.), Evolutionismus und Christentum, Weinheim, 7–27.

LÖWITH, KARL (Hg.): 1962, Die Hegelsche Linke. Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard, Stuttgart.

LÖWITH, KARL: 1986, Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen (1968), in: Sämtliche Schriften, Bd. 9: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit, Stuttgart, 195–227.

LÖWITH, KARL: 1988 ([1]1941), Sämtliche Schriften, Bd. 4: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, Stuttgart.

LUBAC, HENRI DE: 1950, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott: Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg (Le drame de l'humanisme athée, Paris 1950).

LUBAC, HENRI DE: 1969, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg/B. (La pensée religieuse du Père Teilhard des Chardin, Paris 1962).

LUDWIG, HARALD: 1976, Materialismus und Metaphysik. Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Bd. 26), Köln.

LUKÁCS, GEORG: 1984, 1986, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Werke, Bd. 13, Teil 1; Bd. 14, Teil 2, Darmstadt.

LUTHER, MARTIN: 2000, Der kleine Katechismus: in niederdeutscher Sprache. Die Hamburger Drucke von 1529; Repr., Faks.-Dr. nach den Orig.-Ausg., hg. v. J. Schilling, Hannover.

MACINNIS, DONALD E.: 1993, Religion im heutigen China. Politik und Praxis (Monumenta Serica St. Augustin, Bd. 31), Nettetal.

MACKIE, JOHN LESLIE: 1985, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart.

MacNeil, James L.: 1997, A Study of Gaudium et Spes 19–22. The Second Vatican Council Response to Contemporary Atheism (Roman Catholic Studies, Bd. 10), Lewiston, New York.

Mader, Johann: 1965, Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus, Wien.

Mader, Johann: 1968, Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien.

Mader, Johann: 1975, Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie, München.

Malek, Roman: 2011, Zur Funktion der Religionen in China. Zwischen Autonomie und Assimilation, in: Religionen unterwegs 17, 4–8.

Mannsperger, Dietrich: 1969, Physis bei Platon, Berlin.

Mansi = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, hg. v. J. D. Mansi u. a., Florenz, Fortsetzung: L. Petit und J. B. Martin, Bde. 49–53, 1923–1927: Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, Paris/Leipzig.

Marcel, Gabriel: 1952, Geheimnis des Seins. Nachwort von L. Gabriel, Wien (Le mystère de l'être, Paris [1]1951; Neuausgabe: Paris 1997).

Marcuse, Herbert: 1989, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, übers. v. A. Schmidt, in: Schriften, Bd. 7, Frankfurt/M.

Marcuse, Herbert: 2004 ([1]1932), Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, in: Schriften, Bd. 2, Frankfurt/M.

Marion, Jean-Luc: 1982, Dieu sans l'être, Paris.

Maritain, Jacques: 1947, Court traité de l'existence et de l'existant, in: J. Maritain, Œuvres complètes, Bd. 9, Paris, 13–140.

Maritain, Jacques: 1947/48, Der Existentialismus des hl. Thomas, in: Gloria Dei. Christliche Zeitenwende. Zeitschrift für Theologie und Geistesleben 2, 289–310 (L'existentialisme de saint Thomas, in: Existenzialismo, Acta pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq., Bd. 13, Rom 1947, 40–64).

Maritain, Jacques: 1989, L'humanisme de saint Thomas d'Aquin (1941), in: J. Maritain, Œuvres complètes, Bd. 8, Paris, 153–174.

Marktforschungsinstitut DataConcept Dr. Unger OHG, 1999, für Focus: Das moderne Nachrichtenmagazin, Herford, 14, 119–128.

Marquard, Odo: 1971, Art. Anthropologie, in: HWP, Bd. 1, Basel, Sp. 362–374.

Marquard, Odo: 1973, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.

Marquard, Odo: 1987, Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse (Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis, Bd. 3), Köln.

MARRAMAO, GIACOMO: 1992, Art. Säkularisierung, in: HWP, Bd. 8, Sp. 1133–1161.

MARRAMAO, GIACOMO: 1996, Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M.

MARSCHLER, THOMAS: 2009, Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit, in: Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag, hg. v. M. Gerwing, Münster, 206–225.

MARTINI, CARLO MARIA/ECO, UMBERTO: 1998, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien.

MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH: 1962, Werke (= MEW), Bd. 3: Deutsche Ideologie, Berlin.

MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH: 1975 ff., Gesamtausgabe (= MEGA^2), Berlin.

MAUTHNER, FRITZ: ^{2}1963 (^{1}1920–1923), Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Bde., Hildesheim.

MAYER, RUPERT JOHANNES: 2002, De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit: Ein Gespräch mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Bd. 92), Fribourg.

MAYER, RUPERT JOHANNES: 2007, Meister Eckharts erste *Quaestio Parisiesnis* oder: Wie kann Gottes Vernehmen das *fundamentum* seines Seins sein?, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54, 430–463.

MAYERHOFER, ERHARD: 1999, Kirche im Dialog. Kardinal Dr. Franz König und das Sekretariat für die Nichtglaubenden (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 655), Frankfurt/M.

MCCREADY, WILLIAM D.: 1973, Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory, in: Speculum 48, 654–674.

MEINHARDT, HELMUT: 1976, Art. Idee: Neuplatonismus und Augustinus, HWP, Bd. 4, Sp. 62–65.

MENKE, KARL-HEINZ: 1993, Art. Analogia fidei, in: LKTh3, Bd. 1, Sp. 574–577.

MENSCHING, GÜNTHER: 1986, Art. Atheismus I, in: Religion in Geschichte und Gegenwart3, Bd. 1, Sp. 670–672.

MESLIER, JEAN: 1970–1972, Œuvres complètes, 3 Bde., hg. v. R. Desné/J. Deprun/A. Soboul, Paris.

MESLIER, JEAN: ^{1}1976, Das Testament des Abbé Meslier, hg. v. G. Mensching, Frankfurt/M.

MESLIER, JEAN: ^{2}2005, Das Testament des Abbé Meslier. Die Grundschrift der modernen Religionskritik, hg. u. eingeleitet v. H. Krauss, Osnabrück.

Messner, Reinhold: 1942, Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles, Freiburg/B.

Metz, Johannes Baptist: 1962, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München.

Miethke, Jürgen: 2000, De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen.

Minois, Georges: 2000, Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Weimar (Originalausgabe: Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours, Paris 1998).

Mitterer, Albert: 1947, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen. Nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien.

Mitterer, Albert: 1956, Die Entwicklungslehre Augustins. Im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, Wien.

Mohammadin, Mohammad: 1999, Der oblique Blick. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion in den Robatâ'iyât von Omar Khayyâm, in: O. Pluta (Hg.), Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Würzburg, 95–113.

Möhle, Hannes: 2003, Zur Metaphysik des Johannes Duns Scotus. Ein Beitrag zur Vor- und Wirkungsgeschichte seiner Transzendentalienlehre, in: F. Lackner (Hg.), Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch (Franziskanische Forschungen, Heft 45), Kevelaer, 114–129.

Moldzio, Andrea: 2004, Schizophrenie – eine philosophische Erkrankung?, (EPISTEMATA. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 370), Würzburg.

Moltmann, Jürgen: 1985 (⁵2002), Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München.

Mörchen, Hermann: 1981, Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart.

Mouraux, Jean: ²1951, Von der personalen Struktur des Glaubens, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln.

Muck, Otto: 1964, Christliche Philosophie, Kevelaer.

Muck, Otto: 1983, Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf.

Muck, Otto: 1999, Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen, in: O. Muck SJ, Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen, hg. v. W. Löffler, Innsbruck, 106–151.

Müller, Burkhard: 2007, Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 1, 93–102.

Müller, Burkhard: 2009, Das Glück der Tiere. Einspruch gegen die Evolutionstheorie, Berlin.

Müller, Philipp: 1995, Weish 13,1–9 als »locus classicus« der Natürlichen Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 46, 395–497.

Münchner Neues Testament: [6]2002, Studienübersetzung, Düsseldorf.

Musurillo, Herbert (Hg.): 2000, The acts of the Christian martyrs, Oxford.

Nancy, Jean-Luc: 2006, Am Grund der Bilder, Zürich (Au fond des images, Paris 2003).

Nestle, Wilhelm: 1950, Art. Atheismus, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, Sp. 866–870, Stuttgart.

Neufeld, Karl Heinz: 1994, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg/B.

Nielsen, Kai: 2005, Atheism and Philosophy, New York.

Nientiedt, Klaus: 1992, Kommen die Heiden?, in: Herderkorrespondenz 46, 345–347.

Nietzsche, Friedrich: 1967 ff., Werke: Kritische Gesamtausgabe (= KGW), hg. v. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York.

Niewöhner, Friedrich: 1999, Epikureer sind Atheisten. Zur Geschichte des Wortes *apikuros* in der jüdischen Philosophie, in: O. Pluta (Hg.), Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Wiesbaden, 11–22.

Nikolaus von Kues: 1964–1967, Philosophisch-Theologische Schriften (= PTS), hg. v. L. Gabriel, 3 Bde., Wien.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald: 2004, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics), Cambridge.

Nyíri, Tamás: 1989, Dialog, Menschenwürde, Wertbegriff, in: Gesellschaft und ethische Werte. Christen und Marxisten im Gespräch. Internationales Symposium Budapest 8.–10. Oktober 1986, hg. v. K. H. Neufeld, Wien, 235–240.

Oberforcher, Robert: 1983, »Wissen von Gott« als kritischer Maßstab aller Menschenbilder. Eine bibeltheoretische Auseinandersetzung mit dem atheistischen Projektionsverdacht, in: Theologie der Gegenwart 26, 37–48 und 90–98.

Oberhammer, Gerard (Hg.): 1989, ›Begegnung‹ als Kategorie der Religionshermeneutik, Wien.

Ogiermann, Helmut: 1974, Sein zu Gott: Die philosophische Gottesfrage, München.

Ommerborn, Wolfgang: 1999, Atheismus im Neo-Konfuzianismus als Weiterführung der konfuzianischen Tradition der Skepsis und Kritik gegenüber dem Glauben an Götter und Geister, in: F. Niewöhner/O. Pluta, Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 12), Wiesbaden, 291–336.

Österreichisches Meinungs- und Marktforschungsinstitut Dr. Karmasin Ges.m.b.H.: 1995, »Eigenforschungsprojekt des Österreichischen Gallup-Instituts für KIRCHE INTERN«, Wien.

Otto, Rudolf: 1971 ([1]1917), Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München.

Otto, Walter F.: 1963, Die Wirklichkeit der Götter (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 170), Reinbek bei Hamburg.

Overmann, Manfred: 1993, Der Ursprung des französischen Materialismus. Die Kontinuität des materialistischen Denkens von der Antike bis zur Aufklärung, Frankfurt/M.

Padrutt, Hanspeter: 1984, Der epochale Winter. Zeitgemäße Betrachtungen, Zürich.

Padrutt, Hanspeter: 1991, Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter, Zürich.

Padrutt, Hanspeter: 2001, Das Anwesen des Abwesens und seine Bedeutung für die Psychotherapie, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie 17, 5–26.

Panikkar, Raymon: 1970, Buddhismo e ateismo, in: G. Giulio (Hg.), L'ateismo contemporaneo, Bd. 4, Turin, 449–476.

Panikkar, Raimon: 1996, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Frankfurt/M.

Pannenberg, Wolfhart: [3]1979, Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, in: W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen, 347–360.

Pannenberg, Wolfhart: 1983, Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen.

Pannenberg, Wolfhart: 1988, Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg/B.

Pannenberg, Wolfhart: 1988, 1991, Systematische Theologie, 2 Bde., Göttingen.

Parmenides: Fragmente, siehe DKF und K. Riezler.

Pascal, Blaise: 1962 Neudruck, Pensèes, in: B. Pascal, Œuvres complètes, hg. v. L. Lafuma (= La), Paris 1952.

Pascal, Blaise: 1972 (zahlreiche, z. T. überarbeitete Neuaufl.), Pensèes et opuscules, hg. v. L. Brunschvicg (= Br), Paris 1897.

Pascal, Blaise: 1997, Gedanken, übers. v. U. Kunzmann, hg. v. J.-R. Armogathe, Stuttgart.

Paul, Gregor: 1998, Der Buddha aus atheistischer Sicht. Atheistische Positionen im Buddhismus, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München, 211–224.

Paul VI. (Giovanni Battista Montini): 6. August 1964, Enzyklika »Ecclesiam suam«, in: Acta Apostolicae Sedes 56/6, 609–659; dt. Die Enzyklika »Ecclesiam suam«, in: Orbis catholicus. Herderkorrespondenz 18, Wien, 567–583.

Pesch, Rudolf: 1971, Der Anspruch Jesu, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen 35, 53–56.

Pesch, Rudolf: [3]1984, Das Markusevangelium (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 2), Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, Freiburg/B.

Philo von Alexandrien: 1962 (unveränderter Nachdruck von 1896), De opificio mundi, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, hg. v. L. Cohn u. a., Bd. 1, Berlin, 1–60 (Philos Werke, Bd. 1, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, hg. v. L. Cohn, Breslau 1910, 25–89).

Pickavé, Martin (Hg.): 2003, Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln, Bd. 30), Berlin/New York.

Pius XI. (Achille Ambrogio Damiano Ratti): 14. März 1937, Enzyklika »Mit brennender Sorge«, in: AAS 39 (1937), 145–167.

Pixley, Jorge: 1996, Fordert der wahre Gott blutige Opfer?, in: H. Assmann (Hg.), Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (Beiträge zur mimetischen Theologie, Bd. 2), Münster, 131–159.

Philippi Cancellarii Parisiensis: 1985, Summa de bono, hg. v. N. Wicki (Corpus philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta, 2 Bde.), Bern.

Pico della Mirandola, Giovanni: 2006, Über das Seiende und das Eine. De ente et uno, (Philosophische Bibliothek, Bd. 573), lat.-dt., Hamburg.

Pieper, Josef: 2008, Werke in acht Bänden, hg. v. B. Wald, Hamburg.

Platon: 1970–1983, Werke in acht Bänden, gr.-dt., hg. v. G. Eigler, Darmstadt.

Plotin: 1951, Enneaden, in: Opera, Bd. 1, hg. v. P. Henry/ H.-R. Schwyzer, Paris.

Pluta, Olaf (Hg.): 1999, Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance (Wolfenbüttler Mittelalter-Studien, Bd. 12), Wiesbaden.

Polak, Regina: 2011, Atheismus und Spiritualität. Zwischentöne in der religiösen Landschaft, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien, 409–437.

Polak, Regina: 2011, Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich, Wien.

Pollack, Detlef: 2003, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Studien zum religiösen Wandel in Deutschland [I], Tübingen.

Pollack, Detlef: 2006, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen, in: Herderkorrespondenz spezial – Renaissance der Religion, 6–11.

Pollack, Detlef: 2009, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen.

Pöltner, Günther: 1978, Die Repräsentation als Grundlage analogen Sprechens von Gott im Denken des Thomas von Aquin, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 21/22, 23–43.

Pöltner, Günther: 1978, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien.

Pöltner, Günther: 1982, Das unum argumentum im Proslogion des Anselm von Canterbury, in: Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Nagl-Docekal, 2. Halbbd., Wien, 433–448.

Pöltner, Günther: 1982, Der Anfang unseres Daseins. Überlegungen zu einer angemessenen Fragestellung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 104, 310–321.

Pöltner, Günther: 1986, Repräsentation und Partizipation. Zum Gedanken der Kreatürlichkeit des Seienden bei Thomas von Aquin, in: Theologie und Glaube 76, 447–467.

Pöltner, Günther: 1989, Überlegungen zum Anfang unseres Daseins, in: Institut für medizinische Ethik und Bioethik, Wien/Schweizerische Gesellschaft für Bioethik, Zürich (Hg.): Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens, Wien, 96–99.

Pöltner, Günther: 1991, Der Begriff des Bildes bei Thomas von Aquin, in: R. Heinrich/H. Vetter (Hg.), Bilder der Philosophie, München, 176–199.

Pöltner, Günther: 1994, Aspekte der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin, Diplomarbeit, Wien, masch. vervielfältigt (Universität Wien).

PÖLTNER, GÜNTHER: 1995, Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein, in: Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, hg. v. E. Schmetterer u. a., Innsbruck, 40–63.

PÖLTNER, GÜNTHER: 1999, Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio, in: Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. v. H. Vetter (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 2), Frankfurt/M., 61–80.

PÖLTNER, GÜNTHER: 2001, Vorläufer des Ereignisdenkens, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie 17, 111–125.

PÖLTNER, GÜNTHER: 2001, Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?, in: K. Baier u. a. (Hg.), Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel, Leipzig, 119–145.

PÖLTNER, GÜNTHER: 2002, Grundkurs Medizin-Ethik, Wien.

PÖLTNER, GÜNTHER: 2008, Philosophische Ästhetik. Grundkurs Philosophie, Bd. 16, Stuttgart.

POST, WERNER: 1969, Kritik der Religion bei Karl Marx, München.

POTEL, JULIEN/SIX, JEAN-FRÀNÇOIS/LANGENDORF, FLORENCE: 1969, Eléments bibliographiques sur les formes d'incroyance et d'athéisme (Secrétariat pour les noncroyants), Rom.

POTTMEYER, HERMANN JOSEF: 1968, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburger Theologische Studien, Bd. 87), Freiburg/B.

POUILLON, HENRI: 1939, Le premier Traité des Propriétés transcendentales: La »Summa de bono« du Chancelier Philippe, in: Revue néoscolastique de philosophie 42, 40–77.

PROHÁZKA, KARL BORROMÄUS: 1990, Der religiöse Glaube – nur ein »Starkes Gefühl«? Zur Frage nach der »Wahrheit des Glaubens« bei Friedrich Nietzsche, in: Geraser Hefte. Zeitschrift des Kunst- und Kulturkreises Stift Geras, Nr. 23, 6–9.

PROKLUS, DIADOCHUS: ^{2}1964, The elements of theology (= Stoicheiôsis theologikê), Oxford.

PRZYWARA, ERICH: 1957, Art. Analogia entis (Analogie), in: LThK^{2}, Sp. 468–473.

PRZYWARA, ERICH: 1962, Schriften, Bd. 2: Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln.

Przywara, Erich: 1962, Schriften, Bd. 3: Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln.

Puntel, Lorenz Bruno: [2]1981, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels (Hegelstudien, Beiheft 10), Bonn.

Quenstedt, Johannes Andreas: 1685, Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum, Wittenberg.

Rahner, Karl: [2]1950, Gefahren im heutigen Katholizismus, Einsiedeln.

Rahner, Karl: 1954–1984, Schriften zur Theologie, Bde. 1–16, Zürich/Einsiedeln.

Rahner, Karl: 1957, Art. Atheismus, in: LThK[2], Bd. 1, Freiburg/B., Sp. 983–989.

Rahner, Karl: 1959, Art. Einheit, in: LThK[2], Freiburg/B., Sp. 749 f.

Rahner, Karl: 1959, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck.

Rahner, Karl: 1960, Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: A. Spitaler (Hg.), Die Zelle in Kirche und Welt, Graz, 69–109.

Rahner, Karl: 1998, Sämtliche Werke, hg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung, Bd. 8: Der Mensch in der Schöpfung, Freiburg/B.

Rahner, Karl: 1999, Sämtliche Werke, hg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens, Freiburg/B.

Randi, Eugenio: 1984, La Vergine e il papa. Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo, in: History of Political Thought 5, 425–445.

Ratzinger, Joseph: 1962, Art. Neuheidentum, in: LThK[2], Bd. 7, Sp. 907–909.

Ratzinger, Joseph: 1968, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute; Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK[2], Das zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lat. und dt., Freiburg/B., 313–354.

Ratzinger, Joseph: 1973, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 49, 76–86.

Rawidowicz, Simon: [2]1964, Ludwig Feuerbachs Philosophie, Berlin.

Red./Meinhardt, Helmut/Hübner, Wolfgang/Dierse, Ulrich: 1984, Art. Ordnung, in: HWP, Bd. 6, Sp. 1249–1309.

Reding, Marcel: 1953, Thomas von Aquin und Karl Marx, Graz.

Reding, Marcel: 1957, Der politische Atheismus, Graz.

Reikerstorfer, Johann: 2008, Vom Totalexperiment des Glaubens: Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede (Religion, Kultur, Recht, Bd. 1), Frankfurt/M.

Reimmann, Jakob Friedrich: 1992, Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum (1725), eingeleitet u. hg. v. W. Schröder, Stuttgart.

Reitemeyer, Ursula: 1988, Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft, Frankfurt/M.

Religionsmonitor 2008: 2007, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.

Richards, Michael: 1998, A Time of Silence. Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936–1945, Cambridge.

Ricken, Friedo: 1968, Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13–15?, in: Biblica 49, 54–86.

Ricken, Friedo: 2003, Religionsphilosophie (Grundkurs Philosophie, Bd. 17), Stuttgart.

Riedenauer, Markus: 2000, Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles (EPISTEMATA. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 265), Würzburg.

Riedenauer, Markus: 2011, Eriugena: Erscheinung aus dem Nichts, in: A. Kijewska u. a. (Hg.), Eriugena – Cusanus, Lublin, 31–47.

Riezler, Kurt: [2]1970, Parmenides: Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation, 2. Aufl., bearbeitet und mit einem Nachwort versehen v. H.-G. Gadamer (Quellen der Philosophie, Bd. 12), Frankfurt/M.

Röd, Wolfgang (Hg.): 1976, Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit, München.

Röd, Wolfgang: 1992, Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München.

Rohls, Jahn: 1987, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh.

Römpp, Georg: 1999, Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts, in: Theologie und Philosophie 74, 527–544.

Rosenau, Hartmut: 1994, Der ›consensus gentium‹ – fundamentaltheologische Erwägungen zu einem vernachlässigten Gottesbeweis, in: Theologie und Philosophie 69, 481–492.

Ruge, Arnold/Marx, Karl (Hg.): 1972, Deutsch-Französische Jahrbücher: 1972 (Nachdruck von [1]1844, Paris), Darmstadt.

Ruh, Ulrich: 1982, Säkularisierung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 18, Freiburg/B., 59–100.

Runciman, Steven: 1988, Häresie und Christentum: Der mittelalterliche Manichäismus, München (The Medieval Manichee. A study of the Christian Dualist Heresy, Cambridge [2]1954).

Ruster, Thomas: 2000, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (Quaestiones disputatae, Bd. 181), Freiburg/B.

Sala, Giovanni B.: 1990, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants (Kantstudien, Ergänzungshefte, Bd. 122), Berlin.

Sala, Giovanni B.: 1993, Wohlverhalten und Wohlergehen. Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants, in: Philosophie und Theologie 68, 182–207.

Salaquarda, Jörg: 1999, »Wunschdenken«: Zur Geschichte und Systematik eines religionskritischen Arguments, in: Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag, hg. v. J. A. Loader/H. V. Kieweler (= Wiener alttestamentliche Studien, Bd. 1), Frankfurt/M., 433–445.

Sander, Hans-Joachim: 2005, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann/B. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg/B., 581–869.

Sans, Georg: 2004, Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre, Berlin.

Sartre, Jean-Paul: 1986 ff., Gesammelte Werke in Einzelausgaben (= GWE), hg. v. V. von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul: 1988, GWE, Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher, Bd. 1: Die Wörter.

Sartre, Jean-Paul: 1988, GWE, Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher. Bd. 2: Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976. Sartre. Ein Film, von A. Astruc und M. Contat.

Sartre, Jean-Paul: 1991 ff., GWE, Theaterstücke 1905–1980, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul: 1991, GWE. Theaterstücke, Bd. 1: Bariona oder Der Sohn des Donners: ein Weihnachtsspiel, 7–94 (Bariona, ou Le fils du tonnerre, Paris 1970).

Sartre, Jean-Paul: 1991, GWE, Theaterstücke, Bd. 3: Geschlossene Gesellschaft (Huis clos).

Sartre, Jean-Paul: ^{4}2001, GWE, Theaterstücke, Bd. 7: Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder (Le diable et le bon Dieu, Paris 1951).

Sartre, Jean-Paul: 1999, GWE, Philosophische Schriften, Bd. 5: Fragen der Methode.

Sartre, Jean-Paul: ^{7}2001, GWE, Philosophische Schriften, Bd. 3: Das Sein und das Nichts (= SN; die Seitenzahlen am Rand der deutschen Fassung verweisen auf die franz. Originalausgabe v. 1943: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris).

Sartre, Jean-Paul: ^{2}2002, GWE, Philosophische Schriften, Bd. 4: Der Existentialismus ist ein Humanismus (= EH, 145–192) und andere philosophische Essays 1943–1948, (Original: 1946, L'existentialisme est un humanisme, Paris).

Sartre, Jean-Paul: ^{48}2005, GWE, Romane und Erzählungen, Bd. 1: Der Ekel. Roman (La nausée, Paris 1938; zitiert als: Ekel bzw. La nausée).

Sartre, Jean-Paul: ^{25}2009 (^{1}1987), GWE, Bd. 2: Romane und Erzählungen, Bd. 4/2: Die Wege der Freiheit. Der Aufschub, dt. Neuübersetzung v. U. Aumüller (Les Chemins de la liberté, Bd. 2: Le sursis, Paris).

Sartre, Jean-Paul: 1938, Esquisse d'une théorie des émotions, Paris (dt. in: J.-P. Sartre, Die Transzendenz des Ego, Hamburg 1964, 151–193).

Sartre, Jean-Paul: 1965, Eine grundlegende Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität, in: J.-P. Sartre, Situationen. Essays, Reinbek bei Hamburg, 106 ff. (Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionalité [1939], in: Situations philosophiques I, 31–35, Librairie Gallimard [Paris] 1947).

Sartre, Jean-Paul: 1967, Kritik der dialektischen Vernunft, Bd. 1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek bei Hamburg (Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratique, Paris 1960).

Sartre, Jean-Paul: 1993, Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy, Berlin.

Sattler, Dorothea: 1997, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg/B.

Schadel, Erwin: 1987, Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existenzialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses, in: Theologie und Philosophie 62, 196–215.

Schadewaldt, Wolfgang: 1978, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen [aus den Jahren 1950–1972], Bd. 1 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 218), Frankfurt/M.

Scheler, Max: ^{7}2000 (^{1}1913), Gesammelte Werke, Bd. 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bonn.

Scheler, Max: ^{4}1955, Das Ressentiment im Aufbau der Moral, in: M. Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Bern, 33–147.

Scheler, Max: 1976, Philosophische Weltanschauung. Mensch und Geschichte, in: Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, Bern, 120–144.

SCHELER, MAX: 1980, Gesammelte Werke, Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bonn.

SCHELKSHORN, HANS: 1992, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg/B.

SCHELKSHORN, HANS: 2001, Ein melancholisches Spiel der Masken – über Foucault, die Moderne und die Religion, in: K. Baier/S. Mühlberger/A. K. Wucherer-Huldenfeld (Hg.), Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel, Leipzig, 69–80.

SCHELKSHORN, HANS: 2003, Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation? Zum Freiheitsbegriff moderner Demokratie, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Demokratie im Vergleich der Kulturen, Frankfurt/M., 129–160.

SCHELKSHORN, HANS: 2009, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Göttingen.

SCHELKSHORN, HANS: 2011, Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres, in: K. Baier/M. Riedenauer, Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Göttingen, 179–178.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: 1927–1959, Nachdruck 1962–1971, Schellings Werke, hg. v. M. Schröter, 6 Hauptbde. und 6 Ergänzungsbde., München. Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Originalausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke, 1856–1881, in durchlaufender Bandzählung.

SCHERER, GEORG: 2001, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: 1984, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: F. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Erste Abt., Schriften und Entwürfe, Bd. 2, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin, 185–326.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: 2003, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt ([2]1830/31), in: F. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Erste Abt., Schriften und Entwürfe, Bd. 13/1, hg. v. R. Schäfer, Berlin.

SCHLETTE, HEINZ ROBERT: 1969, Religion ist Privatsache, in: Orientierung 33, 17–20.

SCHLETTE, HEINZ ROBERT (Hg.): 1979, Der moderne Agnostizismus, Düsseldorf.

SCHLETTE, MAGNUS: 2003, Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr

(Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz (Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 10), Opladen, 41–73.

Schlier, Heinrich: [3]1962, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf.

Schlier, Heinrich: 1964, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 1, hg. v. B. Metz u. a., Freiburg/B., 515–535.

Schlier, Heinrich: 1977, Der Römerbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 6), Freiburg/B.

Schlüter, Jochen: 1979, Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 147), Bonn.

Schmaus, Michael: 1927, Die psychologische Trinitätslehre bei Augustinus, Münster.

Schmidt, Alfred: 1973, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München.

Schmidt, Axel: 2003, Intellektuelle Anschauung bei Duns Scotus, in: F. Lackner (Hg.), Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch (Franziskanische Forschung, Heft 45), Kevelaer.

Schmidt, Werner H.: [6]2004, Art. *br' schaffen*, in: Theologisches Handwörterbuch zum AT (= THAT), hg. v. E. Jenni/C. Westermann, Bd. 1, Sp. 336–339.

Schmidt, Wilhelm (Hg.): 1972, Die Religion der Religionskritik, München.

Schmidt-Glintzer, Helwig: 1999, ›Atheistische‹ Traditionen in China, in: F. Niewöhner/O. Pluta, Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 12), Wiesbaden, 291–336.

Schmidt-Leukel, Perry: 1992, ›Den Löwen brüllen hören‹. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät, Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 23), Paderborn.

Schnädelbach, Herbert: 2008, Der fromme Atheist, in: M. Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologen?, Freiburg/B., 11–20.

Schneider, Gerhard: 1970, Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grund bei Nikolaus von Kues (Schriftenreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 4), Münster.

Schneider, Rudolf: 1957, Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Bd. 6), Stuttgart.

Schönberger, Rolf: 1986, Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsverständnisses im Mittelalter (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 21), Berlin.

Schönfeld, Andreas: 2002, Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den »Reden der Unterweisung«, Mainz.

Schoonenberg, Piet: 1970, Bund und Schöpfung Zürich/Einsiedeln.

Schopenhauer, Arthur: [3]1972, Sämtliche Werke. Nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe, hg. v. A. Hübscher, 7 Bde., Wiesbaden.

Schopf, Gerlinde Angelika: 2011, Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Beiträge zur daseinsanalytischen Theorie der Lebensalter, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien, 331–345.

Schotte, Jan P.: 1999, Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa. Instrumentum laboris, Generalsekretariat der Bischofssynode, Vatikanstadt.

Schrimm-Heins, Andreas: 1991 und 1992, Gewißheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas, in: Archiv für Begriffsgeschichte 34, 123–213; 35, 115–213.

Schröder, Winfried: 1998, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Quaestiones: Themen und Gestalten der Philosophie, Bd. 11), Stuttgart/Bad Cannstatt.

Schröder, Winfried: 1999, Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée. Zwei ›Ertz-Atheisten‹ des 16. Jahrhunderts und ihre Wiedergänger in der Aufklärung, in: O. Pluta (Hg.), Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Würzburg, 173–192.

Schröder, Winfried: 2001, Philosophische Clandestina und Religionskritik, in: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, hg. v. H. Holzhey/W. Schmidt-Biggemann, Bd. 4/2, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts: Das heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, Basel, § 22, 882–898.

Schröder, Winfried: 2003, Der Tod Gottes und die Neuzeit: Philosophiehistorische Anmerkungen zum Zusammenhang von Atheismus und Moderne, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz (Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 10), Opladen, 23–39.

Schulte, Raphael: 1984, Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild, in: G. Pöltner/H. Vetter (Hg.), Naturwissenschaft und Glaube, Wien, 25–39.

Schulte, Raphael: 1988, Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?, in: T. Schneider/L. Ulrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg/B.

Schulte, Raphael: 1991, Schöpfung und Natur, in: Wissenschaft und Glaube 4, 159–181.

Schulte, Raphael: 1992, Natur als (Auf-)Gabe. Natur in der Perspektive der Theologie, in: L. Honnefelder (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften (Grenzfragen, Bd. 19), Freiburg/B., 191–236.

Schulte, Raphael: 1997, Art. Kreationismus, in: LThK[3], Bd. 6, Sp. 433 f.

Schulz, Michael: 1997, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar, St. Ottilien.

Schulze-Berndt, Hermann: 1991, Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung, Würzburg.

Schumacher, Thomas: 2010, Der Begriff ΠΙΣΤΙΣ im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik, in: N. Baumert (Hg.), Nomos und andere Vorarbeiten zur Reihe ›Paulus neu gelesen‹, Würzburg, 247–258.

Schumacher, Thomas: 2010, Die ›Verflüssigung‹ von Begriffen. Martin Heideggers Phänomenologie – ein Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft?, in: N. Baumert (Hg.), Nomos und andere Vorarbeiten zur Reihe ›Paulus neu gelesen‹, Würzburg, 259–278.

Schumacher, Thomas: 2012, Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις (Bonner biblische Beiträge, Bd. 168), Göttingen.

Schwab, Ulrich (Hg.): 2007, Erikson und die Religion. Beiträge zur Rezeption der Theorie von Erik H. Erikson in der Gegenwart (Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 4), Berlin.

Schwager, Raymund: 1978, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München.

Schwedt, Herman H.: 1987, Georg Hermes (1775–1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner, in: E. Coreth (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, Graz, 221–241.

Scottus Eriugena, Johannes: 1975, Expositiones in Hierarchiam Coelestem, hg. v. J. Barbet, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (= CCCM), Bd. 31, Turnhout.

Scottus Eriugena, Johannes: 1996–1999, Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon, hg. v. É. Jeauneau, Brepols, CCCM, Bde. 161–163, Turnhout.

Seckler, Max: 1997, Was heißt eigentlich »Schöpfung«? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Theologische Quartalschrift, Tübingen, 161–188.

Sedlmayr, Hans: [2]1985, Der Sturz der Blinden, in: Epochen und Werke. Gesammelte Schriften zur Kunstgeschichte, Bd. 1, Wien, 319–357.

Seidl, Horst, siehe: Aristoteles' Metaphysik.

Senger, Hans Gerhard: 2003, Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden, in: Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Pickavé, Berlin, 554–577.

Sextus Empiricus: 1961, Adversus mathematicos: libros I–VI, Opera (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig.

Siewerth, Gustav: 1958, Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin (Reihe Wort und Antwort, Bd. 21), Salzburg.

Siewerth, Gustav: 1959, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln.

Siewerth, Gustav: 1964, Die Analogie des Seienden, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, hg. v. J. B. Metz u. a., Bd. 1, Freiburg/B., 111–135.

Simmel, Georg: 1992, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt/M.

Skoda, Franz: 1968, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (Quaestiones Disputatae, Bd. 36), Freiburg/B.

Sloterdijk, Peter: 1993, Weltfremdheit, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter: [5]1996, Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, München.

Sloterdijk, Peter: 1999, Sphären. Mikrosphärologie, Bd. 1: Blasen; Makrosphärologie, Bd. 2: Globen; 2004, Plurale Sphärologie, Bd. 3: Schäume, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter: 2006, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter: 2007, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter/Macho, Thomas (Hg.): 1991, Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch zur Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, 2 Bde., München.

Söhngen, Gottlieb: 1934, Analogia fidei I und II, in: Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Münster, 3, 113–136, 176–208.

Söhngen, Gottlieb: 1952, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge, München.

Söhngen, Gottlieb: 1955, Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis, in: Studium Generale 8, 649–662.

Söhngen, Gottlieb: 1956, Analogia entis und analogia fidei, in: Festschrift für Karl Barth zum 70sten Geburtstag, Zollikon/Zürich, 266–271.

Solomon, Robert C.: 2002, Spirituality for the Skeptic. The Thoughtful Love of Life, Oxford.

Spinoza: [[2]1973], Opera, hg. v. C. Gebhardt, 4 Bde., Heidelberg.

Splett, Jörg: 1968, Gestalten des Atheismus, in: Theologie und Philosophie 43, 321–337.

Splett, Jörg: [4]1995 ([1]1973), Gotteserfahrung im Denken: Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg/B.

Sprat, Thomas: 1667, History of the Royal Society. The History of the Institution, Design, and Progreß, of the Royal Society of London for the Advancement of Experimental Philosophy, Chicago, Nachdruck 2007.

Sprung, Mervyn: 1995, The Question of Being. East-West Perspectives, Delhi.

Stallmach, Josef: 1961, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster.

Stallmach, Josef: 1989, Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger, in: Hochland: Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst 60, 1–13.

Stead, Christopher: 1990, Philosophie und Theologie I: Die Zeit der alten Kirche, Stuttgart.

Steffens, Henrik: 1922 ([1]1822), Anthropologie (Goetheanum Bücherei), neu hg. v. H. Poppelbaum, Stuttgart.

Stegmair, Werner: 2003, Advokat Gottes und des Teufels: Nietzsches Theologie, in: Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 25), Münster, 163–177.

Steindl-Rast, David: 2011, Credo. Ein Glaube, der alle verbindet. Mit einem Vorwort des Dalai Lama, Freiburg/B.

Stirner, Max (Pseudonym für Johann Caspar Schmidt): 2009, Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hg. v. B. Kast, Freiburg/B.

Stoellger, Philipp: 2003, Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, (Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 10), Opladen, 129–167.

Stosch, Friedrich Wilhelm: 1992, Concordia rationis et fidei (Berlin 1692) (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. I, Texte und Dokumente, Bd. 2), eingeleitet und hg. v. W. Schröder, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Strauss, David Friedrich: 1980, Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3 Hefte in 1 Bd. (Nachdruck der Ausgabe von Tübingen 1837), Hildesheim.

Striet, Magnus: 2008, Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg/B.

Suárez, Francisco: 1965, Disputationes metaphysicae, Bd. 1, Hildesheim (Reprogr. Nachdr. d. Ausg. Opera omnia, ed. Berton, Bd. 25, Paris 1866).

Suda, Max Josef: 1981, Dialektischer Materialismus: Karl Marx als Atheist und Anti-Atheist. Ein Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog (Habilitationsschrift an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Masch.), Wien.

Swinburne, Richard: 1987, Die Existenz Gottes, Stuttgart (The Existence of God, Oxford 11979).

Symington, Neville: 1999, Narzißmus. Neue Erkenntnisse zur Überwindung psychischer Störungen, Gießen (Narcissism. A New Theorie, London 1993).

Teilhard de Chardin, Pierre: 1955, Œuvres de Teilhard de Chardin, Bd. 1: Le Phénomène Humain, Paris (dt.: Der Mensch im Kosmos, München 1959).

Teilhard de Chardin, Pierre: 1956, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, Bd. 2: L'Apparition de l'Homme, Paris (dt.: Das Auftreten des Menschen, Olten 1964).

Teilhard de Chardin, Pierre: 1965, Der Ort des Menschen im Kosmos, in: P. Teilhard de Chardin, Die Schau in die Vergangenheit, Freiburg/B., 315–339 (Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, Bd. 3: La Vision du Passé, La Place de l'Homme dans l'Univers, 1957, 303–326).

Teilhard de Chardin, Pierre: 1965, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, Bd. 9: Science et Christ, Paris (dt.: Wissenschaft und Christus, Olten 1970).

Tentori, Tullio: 1967, Il problema dell'ateismo primitivo, in: G. Girardi (Hg.), L'ateismo contemporaneo, Bd. 1, Turin, 427–434.

Terán Dutari, Julio: 1970, Die Geschichte des Terminus »Analogia entis« und das Werk Erich Przywaras, in: Philosophisches Jahrbuch 77, 163–179.

Theunissen, Michael: 1970, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin.

Theunissen, Michael: [2]1992, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M.

Thies, Erich: 1976, Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs, in: E. Thies (Hg.), Ludwig Feuerbach (Wege der Forschung, Bd. 438), Darmstadt, 431–482.

Thomas von Aquin: 1929–1947, Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (= Sent), hg. v. P. Madonnet/F. Moos, Paris.

Thomas von Aquin: 1948 ff., Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia, ed. Marietti, Turin/Rom.

Thomas von Aquin: 1987, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas, übers. v. W.-U. Klünker, Stuttgart.

Thomas von Sutton [?]: 1954, De natura generis, in: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia. Opuscula philosophica, ed. Marietti, Turin/Rom, 175–204.

Thomasius, Christian: 1968, Einleitung zu der Vernunfft-Lehre (Halle 1699), Hildesheim.

Tiefensee, Eberhard: 2010, Anerkennung der Alterität. Ökumene mit den Religionslosen, in: Herderkorrespondenz Spezial. Versöhnt verschieden? Perspektiven der Ökumene 1, 39–43.

Tischner, Józef: 1989, Einführendes zum Dialog über die Ethik der Arbeit, in: Gesellschaft und ethische Werte. Christen und Marxisten im Gespräch. Internationales Symposium Budapest 8.–10. Oktober 1986, hg. . K. H. Neufeld, Wien, 248–263.

Toellner, Richard: 2001, Art. Urzeugung, in: HWP, Bd. 11, Sp. 490–496.

Tomka, Miklós/Zulehner, Paul M.: 1999, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern.

Topitsch, Ernst: 1959, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien.

Tück, Jan-Heiner: 2008, Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes, in: Theologie und Philosophie 83, 385–409.

Tück, Jan-Heiner: 2011, »Bei Gott gibt es keine Gewalt«. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt, in: Theologie und Philosophie 86, 222–253.

Tucker, Robert Charles: 1963, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München.

Thurner, Martin: 2002, Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus, in: M. Thurner (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der villa Vigioni, Berlin, 153–184.

Thurnher, Rainer: 2002, Sören Kierkegaard, in: W. Röd (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 13: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München, 11–58, 347–358.

Thurnher, Rainer: 2003, Selbstverständnis und Verstehen des Anderen in der hermeneutischen Phänomenologie M. Heideggers, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 18, 116–133.

UEpS = siehe Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein.

Ulke, Karl-Dieter: 1980, Agnostisches Denken im Viktorianischen England, München.

Unger, Frank: 2006, Säkularer (In-)Humanismus. Agnostizismus und Atheismus in der »christlichen Nation« Amerika, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hg.), Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg.

Vattimo, Gianni: 1997, Glauben – Philosophieren, Stuttgart.

Verbeke, Gérard: 1980, Art. Logoi spermatikoi, in: HWP, Bd. 5, Sp. 484–489.

Vico, Giambattista: 1924, Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, nach der Ausg. v. 1744, übers. und eingeleitet v. E. Auerbach, München.

Vico, Giambattista: 1937, Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus, 1710), München.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: 1992, Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik, hg. v. P. Kremer, Würzburg.

Vorlaufer, Johannes: 1994, Säkularer Prozeß und religiöse Sprache, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 116, 54–67.

Waal, Frans B. M. de: 2012, Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können, München (The age of empathy, New York 2009).

Wagner, Andreas: 2005, Alttestamentlicher Monotheismus und seine Bindung an das Wort, in: A. Wagner u. a. (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?, Neukirchen, 1–22.

Wahl, Jean: [2]1951, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Paris ([1]1929).

Waldenfels, Hans: 1976, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/B.

Waldmann, Günter: 1968, Christlicher Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart, Tübingen.

Waldschütz, Erwin: 1978, Meister Eckhart: Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn.

Waldschütz, Erwin: 1987, Denken und Erfahren des Nichts bei Meister Eckhart, in: Wahrheit und Wirklichkeit. Festschrift für Leo Gabriel, hg. v. H. Vetter/G. Pöltner/P. Kampits, Wien, 169–192.

Waldschütz, Erwin: 1989, Denken und Erfahren des Grundes: Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien.

Waldschütz, Erwin: 1994, Über die Not-wendigkeit einer gewissen Agnostik (nicht nur) in der Philosophie, in: Hermeneutics of Encounter. Festschrift für G. Oberhammer, hg. v. F. X. D'Sa/R. Mesquita (De Nobili Research Library, Bd. 20), Wien, 233–245.

Walther, Manfred: 1971, Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg.

Wasmuth, Ewald: 1962, Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre, Regensburg.

Weber, Anton: 2008, Fremdkörper oder Partner? Zum Verhältnis von Christentum und Staat in der Volksrepublik China nach 1949, in: Zeitzeichen – evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, März 2008, 30–32.

Weger, Karl-Heinz (Hg.): 1979, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg/B.

Weimer, Martin: 1996, Art. Vertrauen 1, in: Evangelisches Kirchenlexikon 4, Sp. 1169–1171.

Weischedel, Wilhelm: 1971, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt.

WELTE, BERNHARD: 2007, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (^{2}1992), Gesammelte Schriften, Abt. II/1: Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart – Thomas von Aquin – Bonaventura, Freiburg/B.

WELTE, BERNHARD: 2007, Meister Eckhart als Aristoteliker (1961), in: B. Welte, Gesammelte Schriften, III/2: Zur Frage nach Gott, Freiburg/B., 219–233

WELTE, BERNHARD: 2007, Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion (1952), in: B. Welte, Gesammelte Schriften, III/2: Zur Frage nach Gott, Freiburg/B., 17–39.

WELTE, BERNHARD: 2008, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts (1975), in: B. Welte, Gesammelte Schriften, III/3: Zur Frage nach Gott, Freiburg/B., 75–83.

WESTERMANN, CLAUS: 1983, Schöpfung (Themen der Theologie, Bd. 12), erw. Studienausg., Stuttgart.

WESTERMANN, CLAUS: ^{5}1993, Genesis 1–11, Darmstadt.

WETTER, GUSTAV A.: 1973, Der sowjetische Atheismus, in: Marxismus im Systemvergleich. Ideologie und Philosophie, hg. v. C. D. Kernig, Bd. 1, Frankfurt/New York, 47–54, 58 f.

WIELAND, WOLFGANG: 1982, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen.

WILCKENS, ULRICH: 1978, ^{2}1987, Der Brief an die Römer 1–5 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 6), Ostfildern.

WINDELBAND, WILHELM: 1892, Geschichte der Philosophie, Freiburg/B.

WINIARCZYK, MAREK: 1984, Wer galt im Altertum als Atheist?, in: Philologus 128, 157–183.

WINIARCZYK, MAREK: 1989, Bibliographie zum antiken Atheismus, in: Elenchos 10, 103–192.

WINIARCZYK, MAREK: 1994, Bibliographie zum antiken Atheismus: 17. Jahrhundert bis 1990, Bonn.

WIPLINGER, FRIDOLIN: 1962, Die Gottesfrage in der Metaphysik des Aristoteles, in: Wissenschaft und Weltbild. Vom Sinn des Ganzen. Integralität und Personalität. Festschrift für Leo Gabriel 15, 335–351.

WIPLINGER, FRIDOLIN: 1971, Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles, München.

WIPLINGER, FRIDOLIN: 1976, Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Geleitwort von Martin Heidegger, hg. v. P. Kampits, München.

WISCHMEYER, ODA: 1996, Physis und Ktisis bei Paulus: Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 352–375.

WISDOM, JOHN: 1953, Philosophy and Psycho-Analysis, Oxford.

Wittgenstein, Ludwig: 1969, Tractatus logico-philosophicus, in: L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M.

Wohlrab-Sahr, Monika: 2002, Religion und Religionslosigkeit: Was sieht man durch die soziologische Brille?, in: M. Heimbach-Steins (Hg.), Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen (Bamberger Theologisches Forum, Bd. 3), Münster.

Wohlrab-Sahr, Monika: 2007, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 95–102.

Wolff, Christian von: 1965, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis und Wahrheit, Gesammelte Werke (= GW), Abt. I: Deutsche Schriften, Bd. 1, Hildesheim.

Wolff, Christian von: 1997, Metaphysik, Gesammelte Werke, Abt. I: Deutsche Schriften, Bd. 2/1, Hildesheim.

Wolff, Christian von: 1983, Philosophia rationalis sive Logica (1740), Gesammelte Werke, Abt. II: Lateinische Schriften, Bd. 1/1, Hildesheim.

Wolff, Christian von: 1977, Philosophia prima sive ontologia, Gesammelte Werke, Abt. II: Lateinische Schriften, Bd. 3, Hildesheim.

Wolff, Hans Walter: [6]1994, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh.

Wolfram, Friedrich: 1972, Zum Begriff der ΠΙΣΤΙΣ in der griechischen Philosophie (Parmenides, Plato, Aristoteles), Diss., Wien.

Wolfram, Friedrich: 2004, Glauben – nicht ohne Forschen, in: K. Dethloff u. a. (Hg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart (Schriften der österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Bd. 5), Berlin.

Wolfram, Friedrich: 2010, »Wahre Gewißheit« (πίστις ἀληθής) bei Parmenides. Zur Frühgeschichte des Themas »Glaube und Vernunft«, in: H.-D. Klein/R. Langthaler (Hg.), Transzendentale Konzepte in aktuellen Bezügen, Würzburg.

Wolter, Johannes: 2004, Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd. 67), Münster.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1960, Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bild des Neubekehrten und des Bischofs, in: Zeitschrift für katholische Theologie 82, 182–211.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1985, Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners, Wien.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1995, Zum Verständnis der Zeitlichkeit in Psychoanalyse und Daseinsanalytik, in: Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 12, 63–85.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1996, Grundgedanken bei Freud und Nietzsche im Blick auf die Sachproblematik der Metaphysik des Willens, in: J. Figl (Hg.), Von Nietzsche zu Freud: Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven, Wien, 45–68.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1997, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien (= UEpS), Bd. 2: Atheismusforschung, Ontologie und Philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1998, Gibt es einen Grundgedanken der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin? Festvortrag gehalten im Wiener Dominikanerkonvent zum Fest des hl. Thomas v. Aquin am 28. 1. 1998, in: Rundbrief der Dominikanerprovinz des Hl. Albertus Magnus in Süddeutschland und Österreich Nr. 2, 35–40.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1999, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin, in: Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. v. H. Vetter (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 2), Frankfurt/M.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 1999, Freiheit und Befreiung in der Daseinsanalyse, in: Daseinsanalyse, Sonderheft zu Bd. 15, 211–223.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2000, Was heißt Wirklichkeit? Ein ontologischer Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Psychotherapie, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 16, 51–62.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2002, Wie sollen wir mit dem Übel umgehen?, in: Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich 8, 8–15.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: [2]2003, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien (= UEpS), Bd. 1: Anthropologie, Freud, Religionskritik, Wien.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2003, Das ursprüngliche Ethische im Ansatz von Heideggers »Sein und Zeit«, in: R. Esterbauer (Hg.), Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen, Würzburg, 217–237.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2004, Freuds Seinsverständnis aus daseinsanalytischer Sicht, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 20, 342–352.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2005, Der personale Aspekt im Individuationsprozeß: Versuch einer Würdigung des Anliegens von Gustav Hans Graber, in: Vorgeburtliche Wurzeln der Individuation. Im Gedenken an Leben und Werk von Gustav H. Graber, hg. v. A. Reiter (Ergebnisse der Pränatalen Psychologie, Bd. 2), Heidelberg.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2006, Über den Bezug der Emotionen zur Wahrheit, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 22, 28–40.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2007, Was besagt Privation? Zur Sprache der Abwesenheit, in: Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 23, 22–39.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: 2009, Befreiung und Gotteserkenntnis, hg. v. K. Baier, Wien.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl/Figl, Johann/Mühlberger, Sigrid (Hg.): 1979, Weltphänomen Atheismus. Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König (Studien zur Atheismusforschung, Bd. 1), Wien.

Wust, Peter: 2002, Ungewissheit und Wagnis (Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, Bd. 1), Münster.

Zachhuber, Johannes: 2001, Art. Überseiend, überwesentlich, in: HWP, Bd. 11, Sp. 58–63.

Zenger, Erich: 2000, Art. Schöpfung, in: ^{3}LThK, Bd. 9, Sp. 217–220.

Zilsel, Edgar: 1942, The Genesis of the Concept of Physical Law, in: The Philosophical Review 51, 245–279.

Zuckerman, Phil: 2007, Atheism. Contemporary Numbers and Patterns, in: M. Martin (Hg.), The Cambridge Companion to Atheism, Cambridge, 47–65.

Zulehner, Paul M.: 2007, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 143–157.

Zulehner, Paul M./Denz, Hermann: 1993, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf.

Internetquellen:

Ansprache von Benedikt XVI. beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie sowie des Governators. „Sala Clementina“, Apostolischer Palast, Montag, 21. Dezember 2009: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri_ge.html

European Values Study. The most comprehensive research project on human values in Europe: http://www.europeanvaluesstudy-eu/

WIN-Gallup International, Global Index of Religiosity and Atheism – 2012: http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=WIN-Gallup+International,+Global+Index+of+Religiosity+an+Atheism&ie=UTF-8&oe=UTF-8

Personenregister für die Bände I, II/1 und II/2

Philosophische Theologie im Umbruch (II/2) zeigt, dass die Vertreter des modernen Atheismus (in II/1) trotz Abkehr von Hegel durch die Entwicklung eigener Ontologien im Raum der Metaphysik verbleiben. Das von ihnen sowie ihren theologischen Gegnern vorausgesetzte Seinsverständnis nivelliert die Schöpfer-Geschöpf-Beziehung und entstellt sie. Die Dekonstruktion dieser Art von Metaphysik mündet in eine Philosophie der Schöpfung als einer Gabe, die nicht ohne ein neues Seinsdenken verstanden werden kann.



ISBN 978-3-205-79666-4 | WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM